

הרמב"ם והתיאולוג המוסלמי מחמד אלע'זאלי על כלליות החוק ודוקטרינת ההבחנות

מאת

גדעון ליבזון

הקדמה

התיאוריה התיאולוגית-הפילוסופית והמיסטית של אבו חאמד מחמד בן מחמד אלע'זאלי, גדול התיאולוגים המוסלמים בכל הזמנים,¹ הותירה ללא כל ספק עקבות בספרות הרבנית. היא גם טבעה חותם על משנתו התיאולוגית-הפילוסופית של הרמב"ם בספרו 'מורה נבוכים'. אף ששמו של אלע'זאלי נפקד מחיבוריו של הרמב"ם, נוכחותו בולטת בחיבור, ודעותיו במגוון נושאים רחב משוקעות בו, גם בדרך של דיאלוג ופולמוס, וכבר עמדו על כך חוקרים בעבר. במאמר זה, העוסק בתיאוריית החוק של הרמב"ם, ברצוני להוסיף עוד דוגמה לזיקה בינו לבין אלע'זאלי, שנוגעת לשאלת כלליות החוק. לפי הרמב"ם החוק כללי ונצחי, ואין לסטות ממנו גם במקרה שהוא גורם נזק לפרט. תיאוריה זו עומדת בניגוד לשיטה הצופית, שנציגה הבולט

* אני מודה, לפי סדר האלף-בית, לפרופ' בנימין אברהמוב, לד"ר מיכאל אבשטיין, לפרופ' זאב הרוי ולקורא האלמוני מטעם המערכת על שקראו את טיוטת המאמר והעירו הערות מועילות שסייעו בידי לשפרו. האחריות לנאמר בו כולה שלי. רצוני להודות מקרב לב לגב' ערבה ישראל תלמידת התואר השני בחוג לשפה ולספרות ערבית באוניברסיטה העברית על שסייעה בידי בכל הקשור לתרגומי הערבית, לתעתיקים ולבדיקה נוספת של ההפניות לספרות ההלכה המוסלמית.

1 הגדרתי את התיאוריה של אלע'זאלי כתיאולוגית-פילוסופית אבל גם כמיסטית מכיוון שקיימת כיום נטייה בספרות המחקר להבליט את היותו תיאולוג ופילוסוף, ובכך מטשטשים למעשה את הגבולות בין תיאולוגיה לפילוסופיה ומקטינים את חשיבותם של היסודות הצופיים במשנתו ובכלל זה את דרכו המיסטית. על מגמה זו במחקר ראו: R. M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali & Avicenna*, Heidelberg 1992; F. Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford and New York 2009; וראו: M. Ebstein, 'The Human Intellect: Liberation or Limitation? Some Notes on 'Aql', pp. 58–60 in *Classical Islamic Mysticism*, (המאמר עדיין לא פורסם, והמחבר באדיבותו המציא לי אותו לעיון).

הוא אלע'זאלי, ושקשורה לפרקטיקת הסמאע הצופית – שירה בחבורה כחלק מהחוויה המיסטית לידיעת האלוהות, חוויה המכונה בפי הצופים מערפה;² לפי השיטה הצופית על משנתפי הסמאע לעמוד בבחינה מדוקדקת לפני ההכרעה החוקית אם יוכלו להשתתף בו, ואני מכנה שיטה זו דוקטרינת ההבחנות. לפי דוקטרינה ההבחנות יישום החוק וההכרעה על השתתפות בסמאע תלויים בנסיבות האזנה ובאישיותם, בתכונותיהם ובכוונותם של כל אחד מהמעוניינים להשתתף בה. החוקרים שדנו עד כה בעמדת הרמב"ם בשאלת כלליות החוק סברו שהיא גלגול של תפיסתם הפילוסופית של אפלטון ואריסטו.³ במאמר זה אאיר באור חדש את שיטת הרמב"ם ואטען שיש להביא בחשבון גם את הרקע המוסלמי למשנתו זו. בדעתי להראות שלהצהרתו בעניין כלליות החוק יש קשר לפרקטיקה הצופית של הסמאע כחלק מתיאוריית המערפה, פרקטיקה שהתפשטת בארצות המזרח, ושהוויכוחים על אודותיה הגיעו לשיאם בתקופת הרמב"ם.

הסמאע תפס מקום בולט בפרקטיקה ובכתיבה של הצופים בראשית ימי הביניים (במאות העשירית עד השלוש עשרה) ואף לאחר מכן, ונוכחותו במצרים בזמנו של הרמב"ם הייתה מרשימה. הפרקטיקה המלווה אותו טבעה חותם גם על החוגים החסידיים שצמחו בקהילה היהודית במצרים, ושנציגם המובהק היה אברהם בן הרמב"ם, כפי שהראה יוסף ינון-פנטון במחקריו.⁴

2 המערפה שימשה למעשה קורת גג למונחי יסוד של הפרקטיקה הצופית: מכאשפה (גילוי מיסטי), ד'כר (הזכרת שמות השם), ז'הד (פרישות), וח'לוה (התבודדות), שמביאים את המשתתפים בהם לידי וג'ד (אקסטזה, התפעמות), שיכול לגרום לאובדן התודעה והמודעות העצמית (פנאא). אדון בכך במאמר נפרד. על חדירת התיאוריה הצופית לחוגים חסידיים במצרים ולצאצאי הרמב"ם עמד בהרחבה פנטון במחקריו על הנושא.

3 מחקריהם כונסו לאחרונה בקובץ שהוקדש לעניין זה, ושהתמקדו בקביעתו של הרמב"ם בעניין זה, במקורה, בתוכנה, בזיקתה לתורת היושר של אפלטון ואריסטו ובהשלכותיה על משנתו ההלכתית והפילוסופית של הרמב"ם. ראו: ח' בן-מנחם וב' ליפשיץ, דין ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם, ירושלים תשס"ד.

4 P. B. Fenton, 'Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth–XIVth Centuries', N. Golb (ed.), *Judaeo-Arabic Studies: Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies* (Studies in Muslim–Jewish Relations, 3), Amsterdam 1997, p. 99 פנטון העובדה ששירים בערבית הועתקו לאותיות עבריות אולי מעידה שיהודים השתמשו בהם בטקסי הסמאע, ובהם ליוו את ביצוע השירים כלי מיתר (הוא הפנה לכתב יד Firk NS 2092); ראו: שם, עמ' 98; idem, 'A Mystical Treatise on Perfection, Providence and Prophecy from the Jewish Sufi Circle', D. Frank (ed.), *The Jews in Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, Leiden 1995, pp. 301–334; P. B. Fenton, 'A Judaeo-Arabic Commentary on the Haftarat by Hanan'el ben Semu'el (?), Abraham Maimonides' Father-in-Law', *Maimonidean Studies*, 1 (1990), pp. 48–49; idem, 'A Mystical Treatise on Prayer and the Spiritual Quest from the Pietist Circle', *JSAT*, 16 (1993), p. 135; ר' דוד בן יהושע המימוני, אלמרשד אלי אלמרפד ואלמרפד אלי אלמרפד (מורה הפרישות ומדריך הפשיטות), מהדורת י' ינון-פנטון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 13–29, Obadyah b. Abraham b. Moses Maimonides, *The Treatise of the Pool: Al-Maqala*; 49–46

הרמב"ם כתב לראשונה על כלליות החוק בחיבורו 'מורה נבוכים' (ג, לד), ולאחר מכן בתשובה על שאלה אם שירה מותרת או אסורה, שאלה שנשלחה אליו למצרים מארם צובה (חלב), ככל הנראה מחוגו של תלמידו יוסף בן יהודה, שישב בעיר.⁵ הרמב"ם יישם בתשובתו

al-Hawdiyya, ed. P. Fenton, London 1981, pp. 4–12; idem, 'Judaism and Sufism', D. H. Frank and O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 206–207; idem, 'A Pietist Letter from the Geniza', *HAR*, 9 (1985), p. 159, n. 1; idem, 'Solitary Meditation in Jewish and Islamic Mysticism in the Light of a Recent Archeological Discovery', *Medieval Encounters*, 1, 2 (1995), p. 274, n. 6; idem, 'Karaism and Sufism', M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden and Boston, MA 2003, pp. 204–205; הנ"ל, 'קראים וצופים: רישומי צופיות בכתבי יד קראיים', פעמים, 90 (תשס"ב), עמ' 15–19 – ושם הביא מדבריו של סהל בן מצליח, שפעל בירושלים במחצית השנייה של המאה העשירית, דברים שניתן לשמוע בהם לדעתו 'הד לקו הפרושי והחסידי בצופיות', וכן מדבריו של ישועה בן יהודה – שפעל במאה האחת עשרה – בחיבורו 'כתאב אלתוריה' שעולה מהם בקיאותו בכתבי הצופים; הנ"ל, 'שני כתבי יד אכבריים בגלגולם בערבית-יהודית', בין עבר לערב, ג (תשס"ד), עמ' 82–94, במיוחד בעמ' 92; S. D. Goitein, 'A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides', *JJS*, 16 (1965), pp. 105–114; D. Lobel, 'Sufism and Philosophy in Muslim Spain and the Mediterranean World', J. V. Montville (ed.), *History as Prelude: Muslims and Jews in the Medieval Mediterranean*, Lanham, MD 2011, pp. 168–169; E. Russ-Fishban, 'Between Politics and Piety: Abraham Maimonides and his Times', Ph.D. dissertation, Harvard University, 2009; idem, *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt*, Oxford 2015, pp. 108–132; N. Hofer, 'Mythical Identity Construction in Medieval Egyptian Sufism', G. Cecere, M. Loubet and S. Pagani (eds.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmane dans l'Égypte médiévale (VIIe–XVIIe siècles): Interculturalités et contextes historiques: Actes du colloque organisé à l'Ifao, 22–24 novembre*, Le Caire 2013, pp. 393–422. עדות מעניינת ממצרים, ככל הנראה מתקופת הרמב"ם או בסמוך לה, על תקנה האוסרת ספיקת כפיים, זמרה וריקוד ('תספיק, גנאא ורקץ'), פעולות דומות לאלו שנכללו בטקס הסמאע הצופי, ראו: ש' אסף, 'בית הכנסת העתיק בדמוה (מצרים)', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס למלאת לו שבעים שנה, חלק עברי, ניו יורק תש"י, עמ' 25. עדות מעניינת על יהודי שהתגרר בתוך קהילה צופית ראו: S. D. Goitein, 'A Jewish Addict to Sufism in the Time of the Nagid David ii Maimonides', *JQR*, 44 (1953), pp. 37–49. על מפגש של סוחר יהודי ממוצ'ל במאה העשירית עם מוסלמי צופי שהיה משמיע משיריהם בלחן יפה המניע את הנפש ומעורר אותה לתשוקה ולשמחה' ראו: ח' בן-שמאי, 'חוג לעיון פילוסופי במקרא במוצ'ל במאה העשירית: תעודה להיסטוריה החברתית-תרבותית של קהילה יהודית בארצות האסלאם', פעמים, 41 (תש"ן), עמ' 24–25. על משיכה של יהודים לצופיות במזרח ראו המקורות אצל: נ' דנה, ר' אברהם בן הרמב"ם, ספר המספיק לעובדי השם, מהדורת נ' דנה, רמת גן תשמ"ט, עמ' 46–47; וראו ההסתייגות החלקית של פנטון: P. Fenton, 'Dana's Edition of Kifayat al-Abidin', *JQR*, 82 (1991), p. 203

י' שילת, איגרות הרמב"ם, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' תכה וההפניות שם. שני חלקי התשובה נדפסו בשני סימנים בתשובות הרמב"ם, מהדורת א"ח פריימן, ירושלים תרצ"ד, סימנים שע, שפב; ולאחר מכן: תשובות הרמב"ם², מהדורת י' בלאו, ירושלים תשמ"ו, סימנים רכד, רסט. שילת כבר עמד על גלגוליה של תשובה זו והראה שלפנינו שני חלקים של תשובה אחת, שענייניהם קשורים זה בזה, ופרסמם כתשובה אחת. התשובה

את עקרון כלליות החוק מ'מורה נבוכים' במקרה של השירה. אף ש'מורה נבוכים' נכתב קודם לתשובה שלפנינו, ניתן לשער שהמניע ליישם את העיקרון במקרה השירה דווקא היה תגובתו של הרמב"ם על דוקטרינת ההבחנות, הקשורה לפרקטיקת הסמאע הצופית, ופולמוסו עם מייצגה המובהק של דוקטרינה זו, אלע'זאלי. גם אם ניתן לקבל את דעתם של רוב החוקרים שהצהרתו על כלליות החוק שב'מורה נבוכים' היא גלגול מהפילוסופיה היוונית ומתורתם של אפלטון ואריסטו, הרי יישומה בתשובתו בנוגע לשירה קשור לדעתי לרקע המוסלמי ולפרקטיקת הסמאע הצופית. הרמב"ם הוא ככל הנראה הפילוסוף היחיד שקשר בין עקרון כלליות החוק לשירה ונגינה. בספרות הפילוסופית הערבית, שממנה שאב את תורת אפלטון ואריסטו, לא נדונה עד ימיו כלליות החוק בקשר לשמיעת שירה ונגינה. הרמב"ם התפלמס בעניין זה עם התיאוריה הצופית של דוקטרינת ההבחנות, כפי שהתפלמס בכתביו ההלכתיים עם הוראות ההלכה המוסלמית בתחומים אחרים.⁶

כאמור עיקר פולמוסו של הרמב"ם כוון כנגד חכם ההלכה והתיאולוג המוסלמי הצופי אלע'זאלי ובפרט כנגד חיבורו 'אחיאא עלום אלדין' (החייאת מדעי הדת), שכולל פרק על הסמאע, שכותרתו 'קְתָאב אַאדָאב אַלסַמְאע וַאֲלוֹג'ד' (על שמיעת שירה והתפעמות הנפש וכללי ההתנהגות הנכונים בנוגע אליה).⁷ ההקבלות הרבות בין חיבורו של אלע'זאלי על הסמאע לתשובת הרמב"ם מעידות על זיקתה של התשובה לחיבור זה, ושהפולמוס כוון אליו. פולמוסו של הרמב"ם משקף את תשומת ליבו למציאות ההיסטורית, ואכן לעיתים הוא נדרש למצבים היסטוריים ולהתפתחויות הלכתיות בתר-תלמודיות בבואו ליישם עקרונות הלכתיים ולפעמים

כוללת שתי שאלות: אם מותר לשמוע שירה עם שירי האזור הערביים וזמר (בבתי משתאות), ואם מותר לשנות סתם יינם של הישמעאלים; הרמב"ם פסק שיינם של הישמעאלים מותר בהנאה אבל אסור בשתייה. לפרסום חלקה הראשון של התשובה ראו: I. Goldziher, 'Das Gutachten des Maimonides über Gesang und Musik', *MGWJ*, 22 (1873), pp. 174–176; ולפרסום חלקה השני ראו: M. Steinschneider, 'Zur Literatur der Maimoniden', *Hebräische Bibliographie*, 19 Berlin (1879), pp. 113–114. במאמר הנוכחי אני מתמקד בתשובתו על השאלה הראשונה, שעיקר עניינה כלליות החוק. תשובת הרמב"ם זכתה להתייחסויות רבות במחקר ואדון בכך במאמר נפרד.

6 אם כי לעיתים קשה למתוח קו ברור בין פולמוסו למחלוקת שאינה נובעת מפולמוס אלא מתיאוריה עצמאית של הרמב"ם. בפולמוס שניהל הרמב"ם בעניינים הלכתיים אחרים אדון במאמר נפרד.

7 *كتاب آداب السماع والوجد وهو الكتاب الثامن من ربيع العادات من كتب أحياء علوم الدين*, ב, דמשק 1994, עמ' 376–418. הפרק תורגם בהמשכים לאנגלית בתוספת מבווא והערות; ראו: D. B. Macdonald, 'Al-Ghazzali on Music and Ecstasy', *JRAS* (1901), pp. 195–252, 705–748; (1902), pp. 1–29. סיכום תמציתי ומפורט על גישתו של אלע'זאלי לסמאע ומרכיביו (וג'ד וד'כר), כלי הנגינה שמלווים בהם את השירה במהלכו וספרות המחקר שנכתבה על אודותיו ראו: R. Gilbert, *Music and Trance: A Theory of the Relations between Music and Possession*, Chicago, IL 1985 pp. 255–273; על ספרות המחקר ראו: שם, עמ' 349, הערה 8. וכן ראו מחקרו השיטתי והמעמיק של טריגר: A. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, London 2011

אף כדי להסביר את טעמי המצוות.⁸ בקביעתו בדבר כלליות החוק, שאין לסטות ממנו, שאף הרמב"ם לבדל את ההלכה היהודית מהתיאוריה הצופית, כפי שנהג להדגיש את דרכו השכלית להשגת השלמות האנושית והתקרבות לאל, דרך מנוגדת לדרך המיסטית שאימצו מרבית הצופים – אם כי היו צופים שדגלו במיסטיקה אינטלקטואלית, השקפה שיוחסה במחקר לאחרונה גם לרמב"ם. לדעת הרמב"ם דוקטרינת ההבחנות עומדת בסתירה לעקרון כלליות החוק, ויש בה כדי לערער את יסודות החוק האלוהי הנצחי (וכנראה גם את החוק הנימוסי).⁹ עמדתו של אלע'זאלי, שאימץ את דוקטרינת ההבחנות, עוררה התנגדות גם בקרב אנשי הלכה מוסלמים, ופולמוסו של הרמב"ם משתלב למעשה בוויכוח שהתנהל בקרב חכמי האסלאם, שחלקם היו בני זמנו ומקומו. בעוד שביקורתם של שוללי הסמאע המוסלמים – גם על עקרון כלליות החוק – הייתה ישירה, חזיתית ובוטה, פולמוסו של הרמב"ם היה סמוי, זהיר ומתון. בהצעתו לשקול גם את הרקע המוסלמי למשנת הרמב"ם אני ער לכך שהדבר מסיט את הדיון, שהתמקד עד כה בפילוסופיה היוונית, אל עבר התיאולוגיה וההלכה המוסלמיות ובמיוחד אל הזרם הצופי, שנציגו הוא אלע'זאלי.

למאמר שלושה פרקים ופרק סיום. הפרק הראשון מוקדש לתיאוריית הרמב"ם על כלליות החוק ולפרשנות שניתנה לה בספרות המחקר. הפרק השני סוקר את גיבושה של דוקטרינת ההבחנות בספרות הצופית של אלע'זאלי וההולכים בעקבותיו ואת ביקורת חכמי ההלכה המוסלמים על שיטתו. הפרק השלישי עוסק בזיקה שבין הרמב"ם לאלע'זאלי, ובכלל סעיפיו נעשה ניסיון להצביע על הקבלות בין השניים במגוון תחומים, שחלקם נוגעים לשירה בכלל

8 י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 293, 302, 331–333, 347. היו שהניחו שהרמב"ם ניסח את י"ג העיקרים בעקבות ניסוחי עקרונות האמונה הדוגמטיים שרווחו בקרב המוסלמים והנוצרים. ראו ההפניות שם, עמ' 302, הערה 123. מבדיקה שערכתי מתברר שרוב עיקרי האמונה של הרמב"ם נזכרים בספרות הדוגמה המוסלמית שקדמה לו אלא שהוא עיצבם לפי הבנתו את עקרונות התיאולוגיה היהודית.

9 עם זאת אין לשלול את האפשרות שהרמב"ם סבר משיקולים פנים-הלכתיים – בעקבות ההלכה התלמודית על שלל טעמים ובעקבות מסורת הגאונים כפי שבאה לידי ביטוי בתשובותיהם – שאין להאזין לשירת חול בכל מקרה ללא כל קשר לתיאוריה הצופית ולהשפעת הסביבה המוסלמית. ייתכן שהוא סבר שבתחום זה אי אפשר לקבוע מראש גדרים אובייקטיביים קבועים ומוחלטים ולהכריע לפי נסיבות המקרים מתי להתיר ומתי לאסור, ועדיף לקבוע איסור כללי ומוחלט בכל מקרה. בהקשר זה ראוי לציין שכבר רב האי גאון הבחין בתשובה על שאלה בעניין נגינה בין סוגי האנשים, בין מי 'שמהימן בנפשיה דלא מיפריץ', ושמותר לו לנגן, לבין מי שאינו חסין בפני הפיתוי, ושעל כן אסורה עליו הנגינה, 'ובאדח וחדי אתו לידי פריצותא ומחזירין אותו ולא שרי למיעבד הכין'. ראו: ב"מ לוין, גנוי קדם, ה, ירושלים תרצ"ד, עמ' 58; וכן: מ' בן-ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם: קירואן 800–1057, ירושלים תשנ"ו, עמ' 355 (לדברי ר' משה איסרליש [הרמ"א], 'ויש אומרים שהאיסור הוא רק למי שרגיל בהם או בבתי משתאות' [הרמ"א לשולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקס"ג], ור' אליהו בן שלמה זלמן [הגר"א] בביאורו שם הזכיר את הירושלמי). אין לשלול את האפשרות שהתנגדותו של הרמב"ם להבחנה בין אנשים לצורך החלת האיסור קשורה גם בהתנגדותו לשיטת רב האי – שקרוב לוודאי הכיר – ואולי לשיטת הגאונים בכללה, שייתכן שכבר הם הושפעו משכניהם המוסלמים בעניין ההבחנה בין סוגי אנשים לצורך יישום החוק.

ולתיאוריה על כלליות החוק בפרט. בסעיף 7 מתוארת זיקתו של הרמב"ם לאלע'זאלי כפי שכבר נדונה בספרות המחקר, כדי להראות שדעותיו של אלע'זאלי בנושאים שונים משוקעות בחיבורי הרמב"ם, ושהקשר הנדון במאמר הנוכחי הוא נדבך נוסף במסכת הקשרים ביניהם. בסעיף 8 מוצע הסבר להיעדרות שמו של אלע'זאלי מחיבורי הרמב"ם. בדברי הסיום מוצגת השיטה שנקט הרמב"ם במשנתו בשילוב רעיונות או מושגים ששאב מסביבתו התרבותית, לעיתים בצורת פולמוס, והבליעם במשנתו הפילוסופית בלי להותיר סימני היכר למקורם הזר.

א. הרמב"ם על כלליות החוק – פרשנות ומחקרים

בתשובתו על השאלה אם מותר לשמוע שירה של שירי אזור ערביים ושירי זמר אחרים (בבתי משתאות) (במקור: 'הל יג'ו סמע אלגנא באלמושחאת אלעריבה ואלזמר') פסק הרמב"ם חד וחלק: 'מעלום אן נפס אלזמר ואלאיאקאעאת כלהא חראם', כלומר: 'ידוע שעצם הזמר וההניגונים [צ"ל: והמקצבים] כולם אסורים, ומנה חמישה נימוקים לאיסור. ככל הנראה הוא נשאל באותה השאלה גם אם איסור השירה חל אף על אדם שהשירה מביאה אותו לידי התרוממות הרוח, (בלשונו: 'התרחבות הנפש והתרגשותה' [בסט אלנפס וטרבהא]),¹⁰ והשיב על כך בשלילה: 'לפי שזה הכוח החשקי [אלקוה אלשהואניה] ראוי להכניעו, ולהשיבו אחור, ולמשוך ברסנו, ולכן 'ולא נביט אל אחד היוצא מהכלל יקר המציאות אשר [זה] יביאהו זה לידי זהירות הנפש וזריות ההפעלות להשגת משכל [אלד'י יוג'ב לה ד'לך וקא אלנפס וסרעה אנפעאל לאדראך מעקול] או למצוות הדת, לפי שהדינים התוריים אמנם נכתבו לפי הרוב והמצוי [בחסב אלאכת'ר ואלאגלב] שדיברו חכמים בהווה'.¹¹ פסקה זו, שדומות לה נכתבו בספרות המוסלמית, היא הגרעין שעליו אני מבסס את טענתי בדבר פולמוסו עם הצופיות.

עקרון כלליות החוק הוא מהחשובים שניסח הרמב"ם בנוגע לתפיסתו את התיאוריה המשפטית ויישומה הלכה למעשה. אין פלא אפוא שדבריו בעניין זה עוררו שאלות בקרב החוקרים בדור האחרון; הם הציעו פרשנויות שונות לדברים, ואת תמציתן אביא להלן. וכך כתב הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (ג, לד):¹²

10 בעקבות תרגום שילת, איגרות (לעיל הערה 5). הנוסחה 'בסט אלנפס וטרבהא' היא נוסחה צופית; ראו להלן.
11 לפי תרגומו של שילת איגרות הרמב"ם (לעיל הערה 5), א, עמ' תכח-תכט. תרגומו של בלאו (תשובת הרמב"ם, סימן רכד שונה במעט).

12 על פי תרגומו של מ' שורץ, מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תל אביב תשס"ג. הציטוטים להלן מ'מורה נבוכים' בעברית הם מתרגום זה. הוספתי כאן בסוגריים מרובעים את המונחים בערבית, על פי רבנו משה בן מימון, דלאלה אלחאירין (ספר מורה נבוכים), מהדורת י' ויאל, המקור הערבי לפי מהדורת ש' מונק, ירושלים תרצ"א, כדי להצביע בהמשך על מטבעות לשון דומות בספרות המוסלמית. קיימים הבדלי נוסח סגנוניים בין תשובתו לדבריו כאן ב'מורה נבוכים' (שעל חלקם כבר עמדו כמה מן החוקרים). ב'מורה נבוכים': 'אלתדביר אלשרעי' (הנהגת התורה), ואילו בתשובה שלפנינו: 'אלאחכאם אלשרעיה' (דיני התורה); ב'מורה נבוכים': 'בחסב אלאמר אלאקל' (בהתאם למיעוט), 'אלקליל אלוקוע' (הממעט לקרות),

חייב אתה לדעת גם כן שאין התורה [אלשריעה] שועה אל החרגי [לא תלתפת ללשאד']¹³, ואין הציווי בהתאם למיעוט [אלאמר אלאקל]. אלא בכל דעה, מידה, או מעשה מועיל שרוצים להשיג, מתכוונים לדברים שעל-פי רוב [אלאמור אלאכת'ריה], ואין שועים לדבר הממעט לקרות [אלקליל אלוקוע] או לנזק [לאד'יה] הפוגע באדם אחד בגלל הקביעה הזאת והנהגת התורה [אלתדביר אלשרעי]. כי התורה [אלשריעה] היא ציווי אלוהי. תוכל להתבונן [תעתבר] בדברים הטבעיים שמאותן תועלות לכלל הנמצאות בהם – מתחייבים נזקים לפרטים, כמו שהתברר מדברינו ומדברי זולתנו. בהתאם להתבוננות זאת [הד'א אלאעתבאר] אל תתפלא גם כן שכוונת התורה [קצד אלשריעה] אינה מושגת בכל פרט ופרט. אלא מתחייב בהכרח שיימצאו פרטים שהנהגה זאת של התורה לא תביא אותם לידי שלמות, כי לא כל מה שמתחייב מן הצורות הטבעיות של המינים מושג בכל פרט ופרט, כי הכול מאלוה אחד ומפועל אחד: 'נתנו מרעה אחד' (קוה' יב 11). מה ששונה מזאת – נמנע. וכבר הבהרנו שלנמנע טבע קבוע שאינו משתנה לעולם.

בהתאם להתבוננות זאת [הד'א אלאעתבאר] גם אי אפשר שהמצוות תתייחסנה [מקידה, כלומר תהיינה מוגבלות] לשוני מצביהם של בני אדם פרטיים ולשוני הזמנים [בחסב אכ'תלאף חאלאת אלאשכ'אץ ואלאזמאן] בדומה לטיפול הרפואי. שכן הטיפול הרפואי מיוחד לכל פרט בהתאם למזגו הנוכחי.¹⁴ אלא ראוי שהנהגת התורה [אלתדביר אלשרעי] תהיה מוחלטת, מיועדת לכולם [מטלקא עאמא ללכל], אפילו אם זה מתאים לאנשים מסוימים, ולא מתאים לאחרים. כי לו היה זה בהתאם לפרטים היה נגרם קלקול לכול ונתת דברך לשיעורין. משום כך לא ראוי לקשור את הדברים שהתורה מתכוונת

ואילו בתשובה: 'אלקליל אלוג'וד' (יקר המציאות); ב'מורה נבוכים': 'אלאמור אלאכת'ריה' (דברים שעל פי רוב), ואילו בתשובה: 'בחסב אלאכת'ר ואלאגלב' (לפי הרוב והרגיל); ב'מורה נבוכים' מופיע פעמיים הביטוי 'מטלקא עאמא' (תהיה מוחלטת, מיועדת לכולם), והוא איננו בתשובה שלפנינו. למרות הבדלי הנוסח בין שני המקורות הם זהים בעיקרי הדברים: 'מתכוונים לדברים שעל פי רוב, ואין שועים לדבר הממעט לקרות או לנזק הפוגע באדם אחד' ('מורה נבוכים'); 'אין משיגים באחד היוצא מהכלל שמעטים כמותו לפי שדיני התורה לא נכתבו אלא לפי הרוב והרגיל' (התשובה).

13 הביטוי 'לא תלתפת ללשאד' (אין לשעות אל החרגי) מופיע גם במורה נבוכים ג, יב, בנוגע לחרגים בטבע, במציאות ובכוחות הנפשיים החיוניים, והרמב"ם הדגיש שם את השוויון הקיים בטבע בין רוב הפרטים למעטים שיש בהם פגמים

14 הרמב"ם הזכיר גם בחיבורים אחרים את דגם הרופא והשווה אותו לשופט, ככל הנראה בעקבות פילוסופים מוסלמים, כדוגמת אלפאראבי. ראו דבריו בהקדמה לפירושו למשנה: 'ובכלל צריך השופט להיות כרופא הבקי. לפי שהרופא הבקי, כל זמן שיכול ואפשר לרפא במוזנות – לא ירפא ברפואות [...] כן השופט יתדל לעשות פשרה' (הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת 'שילת, ירושלים תשנ"ד, עמ' מח). וכן ב'משנה תורה': 'כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצוות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם' (הלכות ממרים ב, לד). ראו: ח' בן-מנחם, 'הקיקה ושיפוט על פי הרמב"ם', הנ"ל וליפשיץ (לעיל הערה 3), עמ' 219; ש' רוזנברג, 'על דרך הרוב', שם, עמ' 132.

אליהם כוונה ראשונה [קצדא אולא] לא בזמן ולא במקום [לא בזמאן ולא במכאן], אלא הדינים¹⁵ יהיו מוחלטים וכוללים [תכון אלאחכאם מטלקה עאמה], כמו שאמר יתעלה: 'הקְהָל, חֻקָּה אחת לכס' (במ' טו 15). אבל יובאו בחשבון התועלות הכלליות המועילות לרוב הציבור, כמו שהבהרנו.

תמצית דבריו של הרמב"ם במובאה זו היא שחוקי התורה נצחיים, אינם מיועדים ליישום על כל פרט או חריג, ואינם מתחשבים במיעוט ובדבר הממעט להתרחש – גם אם נגרם כתוצאה מכך נזק למיעוט או לפרט. על כן בכל הנוגע ליישום חוקי התורה אין להתחשב באופיים של בני אדם או בנסיבותיו המשתנות של המקרה, אפילו אם יישום החוקים גורם נזק. הרמב"ם הקביל בין חוקי התורה לחוקי הטבע, שגם בהם התועלת הכללית מאפילה על נזק שנגרם לפרט או לפרטים.¹⁶

החוקרים שדנו במשנת הרמב"ם על כלליות החוק הציגו קשת רחבה של שאלות לבירור משמעותה: מהו מקור דבריו של הרמב"ם 'שאינן התורה שועה אל החריג'? האם משתמע מהם שהרמב"ם, בניגוד לאריסטו, דחה בעיקרון את רעיון היושר שאמור לחול דווקא במצבים שבהם יישום החוק גורם לתוצאה בלתי נסבלת? מהי הגדרת החוקים שהרמב"ם כינה 'הנהגת התורה'? מהי הזיקה בין מובאה זו לדבריו 'שבכל זמן ומקום זקוקים דיני התורה הזאת – בהתאם לשוני במקומות, לאירועים חדשים ולנסיבות – לתוספת לחלקם או לגריעה מחלקם' (מורה נבוכים ג, מא), דברים שלכאורה סותרים את האמור לפנינו? מהי הזיקה של ההצהרה ב'מורה נבוכים' להכרעותיו של הרמב"ם בתשובותיו שלכאורה נראה מהן שהוא התחשב לעיתים ברעיון

15 כך תרגם קאפח את המונח אחכאם. אבן תיבון תרגם: 'חוקים ומשפטים'. לתרגום המונח השלכה לכאורה על הסיווג המשפטי, מכיוון שחוקים שייכים לקטגוריה המכונה כוונה שנייה, ואילו דינים שייכים לקטגוריה המכונה כוונה ראשונה. איסור השירה אינו נכלל בכוונה ראשונה ובכל אופן הרמב"ם הזכירו במסגרת המצווה שהיא כללית ומוחלטת (ראו להלן). על המחלוקת בשאלת הסיווג ראו: J. Stern, 'The Idea of a Hok in Maimonides' Explanation of the Law', Sh. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May, 1985*, Dordrecht 1986, pp. 117–118; 'אנגלרד, 'על דרך הרוב ובעית היושר במשנתו של הרמב"ם', בן-מנחם וליפשיץ (לעיל הערה 3), עמ' 198, הערה 74; א' חדד, התורה והטבע בכתבי הרמב"ם, ירושלים תשע"א, עמ' 211–218.

16 כלליות החוק הפועל בטבע ופגמיו שגורמים נזק לפרט והקבלתם לחוק האנושי, שאף יישומו גורם לעיתים נזק לפרט, נדונו בספרות הפילוסופית היוונית, בעיקר בחיבוריהם של אפלטון ואריסטו. לפי התפיסה הפילוסופית שבחיבורים אלה המתבונן בחוקי הטבע לומד שהטבע מעדיף לעיתים את תועלת הרוב על חשבון הנזק שנגרם לפרט, למיעוט או לחריג, ושבדומה לכך פועל החוק האנושי. הד לתפיסה זו נמצא במשנת הרמב"ם, שהעתיק את עקרון דרך הרוב לחוקי התורה הנצחיים, שאף הם עלולים לעיתים לפגוע בפרטים. עיקרון זה שכיח אצל הרמב"ם גם כנימוק לטעמי המצוות, שאין מדובר בהם בנוק הנגרם לפרט. דוגמאות לשימוש בעיקרון זה בטעמי המצוות ראו: חדד, התורה והטבע (שם), עמ' 181–184 והערה 51. דוגמה מובהקת לפעילות הטבע על דרך הרוב שבה אף פירש הרמב"ם כי נמשך אחרי דברי הפילוסוף (אריסטו?) ראו בפירושו למשנת נידה ג, ב.

היורש בנזק או בעוולה שנגרמים לפרט? האם ניתן להבחין בגישת הרמב"ם בין המישור החקיקתי, שבו מופעל עקרון כלליות החוקף למישור השיפוטי, שבו הוא אינו חל, וכיצד מתיישבת הבחנה זו עם התשובה לאנשי ארם צובה שבה פסק בדומה לדבריו ב'מורה נבוכים' שאין משנים את החוק לטובת פרט זה או אחר גם במקרה שהסתייה מהחוק מיטיבה עם הפרט?

קיימת הסכמה בין החוקרים שדברי הרמב"ם נמשכו בצורה זו או אחרת מהפילוסופים היוונים אריסטו ואפלטון, שהתייחסו בכתביהם לנושא כלליות החוק, אף שהם גם הצביעו על הבדלים בינם לרמב"ם. חלק מן החוקרים ראו בדברי הרמב"ם זיקה לדברי אריסטו, כגון אליעזר שמשון רוזנטל.¹⁷ רוזנטל היה הראשון שניסה להתחקות אחר מקורה של עמדת הרמב"ם בעניין כלליות החוק כ'גלגול דברים', ושכינה את המסקנה שעולה מדברי הרמב"ם 'מחירה של תורה'.¹⁸ רוזנטל לא ראה את עצמו מוסמך להכריע בשאלה 'אם דעתו של אריסטו נתגלגלה ובאה לידי רבינו באמצעות מקור בנתיים ערבי, שאולי כבר הוא עיבד את דברי אריסטו ושינה בהם: או שמא נשתמש רבינו ישירות בדברי אריסטו שבאחד מן המקומות הנ"ל – בתרגום, כמובן – והוא עצמו כפפם לדעתו בחכמתו'. ואלה דברי אריסטו בחיבורו 'האתיקה הניקומאכית' כפי שהביאם רוזנטל: 'הבעיה נובעת מכך, ש'הישר והטוב' הוא אמנם עניין "צודק", אבל לא על פי החוק; אלא הוא תיקונו של "הצודק" החוקי. והגורם לזה: משום שהחוק אמנם כוללני כולו; ואילו על מקרים אחדים אי אפשר לדבר כיון [כשמדברים] כוללנית. ובכן, לגבי אותם מקרים – כשמצד אחד הכרח לדבר כוללנית, ולצד שני אי אפשר [לדבר כך] כיון – תופס החוק את דרך הרוב'.¹⁹

שלא כרוזנטל סבר חנינה בן-מנחם שדווקא דבריו של אפלטון (ולא של אריסטו) על חוסר יכולתו של החוק להבטיח את טובת הכלל, שהגיעו לידי הרמב"ם בגלגול זה או אחר, הם שעמדו לנגד עיניו בשעה שניסח את דבריו ב'מורה נבוכים', שהרי גם הרמב"ם דן בנזק שעלול להיגרם בשל כלליות החוק. ואלה דבריו של אפלטון בחיבורו 'המדינאי': 'לעולם לא יוכל החוק לכלול בתוכו באופן מפורט, לגבי כל איש וכל ענין, את ההוראה הטובה והצודקת ביותר, ולהביא ברכה בהוראותיו. שכן ההבדלים בין איש לרעהו, ובין פעולה אחת למשנה, ואותו חוסר יציבות שאם לומר את הדבר בפה מלא, משנה בכל עת ובכל שעה כל ענייני אנוש, אלה אינם מרשים

17 א"ש רוזנטל, 'על דרך הרוב', בן-מנחם וליפשיץ (לעיל הערה 3), עמ' 89-93 וראו: N. R. Feldman, 'Aristotelian Equity and Accretory Law in Maimonides: Some Further Thoughts', בן-מנחם וליפשיץ (לעיל הערה 3), חלק אנגלי, עמ' 13-41.

18 רוזנטל, 'על דרך הרוב (שם)', עמ' 100. סיכום הדעות בשאלה זו ראו: חרד, התורה והטבע (לעיל הערה 15), עמ' 219, הערה 136.

19 רוזנטל, 'על דרך הרוב (שם)', עמ' 89. ראו מובאה נוספת מדברי אריסטו באותו עניין בהמשך שם 'כאשר יגבר אפוא החוק כוללנית, ואחר כך יארע משהו יוצא מן הכלל, אז יהא זה נכון, שבאותו מקום שבו חסר המחוקק ושגג מחמת שדיבר מוחלטות, שם אף יתקנו שוב את המחוסר, [לומר] מה שהיה אומר כך גם המחוקק עצמו אלמלי נודמן לכאן, ושאלמלי ידעו היה מחוקקו' (שם, עמ' 89-90 תרגום שונה מעט של המובאה ראו: אריסטו, אתיקה: מהדורת ניקומאכוס, תרגום י"ג ליבס, ירושלים ותל אביב תשמ"ה, עמ' 134.

לשום אומנות לקבוע בכל תחום מן התחומים כללים פשוטים שיהיו בתוקפם לגבי כל פרט ולכל הזמנים.²⁰

רוב החוקרים הצביעו כאמור על הבדלים בין הצעת דבריהם של אריסטו ואפלטון לדברי הרמב"ם. ראש וראשון להבדלים אלה נוגע לדעתם באשר לעמדת הרמב"ם בשאלת היושר. לפי רוזנטל בעוד שבמוקד דבריהם של אריסטו ואפלטון עומדת החלת היושר במקרה שהחוק יוצר תוצאה מעוותת ליחיד, ולכן במקרה זה ניתן לשנות את החוק או להתעלם ממנו (בהתאמה), הרמב"ם דחה את החלת היושר גם במקרה שנגרם נזק לפרט עקב נצחיותם של חוקי התורה. בלשון הזהב של רוזנטל: 'מגלה אריסטו את דעתו [...] שיש לשעבד את חכמת ההלכה את היוריס־פרודנטיה, לפילוסופיה [...] אריסטו נשאר פילוסוף גם במקום שהוא לן בעומקו של החוק. רבינו נשאר בעל הלכה אף בשעה שהוא מצויר המושכלות בנפשו'.²¹ היו חוקרים שהצביעו על הבדל נוסף בין אפלטון ואריסטו לרמב"ם: בעוד שאצל אפלטון ואריסטו המוקד הוא המקרה ולא האדם, הרי הרמב"ם התייחס נוסף על המקרה החריג גם אל האדם החריג.²² על הבדל בולט אחר בין הרמב"ם לאפלטון הצביע בן־מנחם: בעוד שאפלטון סבר שבשל ליקוי זה אין כלל לחוקק חוקים, סבר הרמב"ם שאף שהחוק עלול לפגוע בפרט אין בכך כדי למנוע חקיקת חוקים או את דחייתם.²³

20 המדינאי (כתבי אפלטון, ג), תרגם י"ג ליבס, ירושלים ותל אביב תש"ך, עמ' 294 הדברים הובאו על ידי בן־מנחם, חקיקה ושיפוט (לעיל הערה 14), עמ' 216.

21 רוזנטל, על דרך הרוב (לעיל הערה 17), עמ' 195–199. יש לציין כי התנגדותו של הרמב"ם לעקרון היושר האריסטוטלי אינה קשורה לאלוהיות הנצחית של התורה אלא למהותו של החוק באשר הוא חוק.

22 ש' אטינגר, 'עוד לשאלת הדין והיושר במשנת הרמב"ם ואריסטו', בן־מנחם וליפשיץ (לעיל הערה 3), עמ' 239.

23 בן־מנחם, חקיקה ושיפוט (לעיל הערה 14), עמ' 216. בעקבות רוזנטל התמודדו חוקרים עם שאלת היושר בהיבטים שונים. היו שסברו ששאלה זו לא נדונה כלל בקטע הנזכר ב'מורה נבוכים' ובעקבות זאת חיפשו מקור אחר לקושי שמעוררים דברי הרמב"ם. רוזנברג הצביע על פסקה ב'מורה נבוכים' שדנה בסמכות בית הדין הגדול לעשות סייגים לתורה ולבטל או להתיר איסורים בהוראת שעה כאפשרות שיש להתחשב בה במקרים ספציפיים יוצאי דופן. ראו: מורה נבוכים ג, מא. לדעתו הוראת שעה היא אכן פתרון שאיננו פוגע בסמכותה של התורה, אך מאפשר לטפל בבעיות המתעוררות 'לפי התחלף המקומות והחדושים ולפי הנראה מן העניינים'. ראו: רוזנברג, על דרך הרוב (לעיל הערה 14), עמ' 129, 131; הנ"ל, 'שוב על דרך הרוב', בן־מנחם וליפשיץ (לעיל הערה 3), עמ' 160. רוזנברג הביא מדבריהם של מפרשי הרמב"ם ואחרים שסברו כי רעיון היושר מצא את ביטויו בהוראת שעה. ראו גם: אנגלרד, על דרך הרוב (לעיל הערה 15), עמ' 188–189. היו שנמשכו אחר רוזנברג אבל עם זאת ניסו להבחין בין דברי הרמב"ם במורה נבוכים ג, לד דבריו שם ג, מא. ראו: 'לוינגר, על ההלכה והשלמות האישית לפי הרמב"ם', בן־מנחם וליפשיץ (לעיל הערה 3), עמ' 169–174; ח' שיינ, 'על דרך הרוב – מחלוקת מדומה?', שם, עמ' 174–180; A. Kirschenbaum, 'Maimonides and Equity', שם, חלק אנגלי, עמ' 1–11. אנגלרד ביקר בחריפות את פרשנותו של רוזנברג וטען שאין בין האמור במורה נבוכים ג, מא לשאלת היושר דבר. ראו: אנגלרד, על דרך הרוב (שם), עמ' 181–210. וראו גם: ד' הנשקה, 'ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם', שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ה–תשנ"ז), עמ' 135; הנ"ל, 'יסודו המשפטי של המושג "אומה": בין הרמב"ם לרמב"ן', שם, יח–יט

כמה מן החוקרים הסכימו על הגדרת המונח הנהגת התורה – חוקים שלדעת הרמב"ם אין לערער בשום מקרה על נצחיותם. לדעתם זו קבוצה מסוימת של מצוות שהרמב"ם כינה במקומות שונים בחיבורו כוונה ראשונה, ושהן תכלית התורה להשגת שלמות הגוף והנפש, ולפיכך אין לקושרן לזמן ולמקום, להוציא מצוות שכינה הרמב"ם כוונה שנייה – או: על דרך הכוונה השנייה – ושכוללת מצוות המסייעות להגשים את המצוות שהן כוונה ראשונה, או לפי פרשנות אחרת מצוות שתלויות בהקשר היסטורי בלבד.²⁴ חוקרים כמו שרה סטרומזה וברכיהו ליפשיץ ראו אף בהבחנה זו זיקה לאריסטו ולאפלטון.²⁵

(תשנ"ג–תשנ"ד), עמ' 177–198. לעומתם טען בן-מנחם שהרמב"ם אומנם דחה את עקרון היושר במישור החוקי, כלומר באקספוזיציה של החוק, ולכן לדעתו עיקרון זה נעדר מהמובאה שלפנינו כשם שהוא נעדר מ'משנה תורה' בכלל, אבל הוא קיבל את עקרון היושר ודן על פיו במישור השיפוטי של יישום החוק. לדעתו הדבר משתקף בכמה מתשובותיו, שלכאורה הוא סטה בהן מן ההלכה המקובלת משיקולי יושר. ראו: בן-מנחם, חקיקה ושיפוט (לעיל הערה 14), עמ' 211–234. ראו גם: ז' הרוי, 'הרמב"ם על כלליות החוק ותפקיד השופט', בן-מנחם וליפשיץ (לעיל הערה 3), עמ' 270–271. בן-מנחם טען 'שלהרמב"ם התאפשר להתעלם מנושא היושר בחיבוריו התאורטיים מכיון שהשיטה התלמודית לא יצרה מושג ספציפי לעקרון היושר, מצד אחד, אבל הרמב"ם הציג רעיון מהפכני לפיו ההלכה הינה חד משמעית ואינה מאופיינת באי היקבעות' מצד אחר (בן-מנחם, חקיקה ושיפוט [שם]), עמ' 222). קשה ליישב בין האמירות. ייתכן שהסיבה להיעדר תורת יושר בחיבורי הרמב"ם פשוטה יותר – אולי הוא לא נזקק לה מאחר שסבר כי היושר מובנה בתוך ההלכה ואין צורך לייחד לו מסלול נפרד. הוא רמז על כך למשל בפרשו את הפסוק 'כי כל דרכיו משפט' (דב' לב 4): 'שכשם שיצירותיו בתכלית השלמות, כן דיניו בתכלית היושר [ועאדלה כל מא חכם בה] (מורה נבוכים ג, מט), ובהמשך שם כתב על הפסוק 'חֻקִים וּמִשְׁפָּטִים צִדִיקִים' (דב' ד 8): 'כלומר איוון כל הדברים [אעני תעדיל אלאמור כלהא]; והלשון עדיל בשני המקרים יש להבינה במשמעות צדק, יושר. היו שהסתייגו מהבחנה זו של בן-מנחם בטענה שהשיקול המכריע לסטייה המקילה של הרמב"ם בתשובותיו מההלכה המקובלת אינו יושר אלא שיקול אחר. כך הציע בלידשטיין שבמוקד ההקלות של הרמב"ם בתשובותיו עומד דין מרומה במובנו הרחב, כלומר 'מניעת שימוש מרושע בהלכה על ידי אחד מבעלי הדין על מנת שלא יהיה נבל ברשות התורה'. ולא שיקולי יושר. ראו: י' בלידשטיין, 'ה'אמת' של הדיין ככלי פסיקה במשנת הרמב"ם: סנהדרין כד, א–ג, דיני ישראל, כד (תשס"ז), עמ' 119–160, במיוחד עמ' 146–155.

24 כך הציעו סטרומזה וליפשיץ. הרמב"ם התייחס בכמה מקומות ב'מורה נבוכים' למצוות הכלולות בקטגוריה כוונה ראשונה: במורה נבוכים ג, כט מדובר בהסרת עבודה זרה ומצוות הקשורות בה; במורה נבוכים ג, כז מדובר רק במצוות שנועדו לתיקון הנפש; במורה נבוכים ג, לב הוא מנה בקבוצת הכוונה ראשונה את מצוות שבת ודינין, בעוד מצוות ציצית, תפילין ומזוזה קרובות אל הכוונה הראשונה והכרחיות להשגתה, ואילו את הקורבנות הוא מנה בקבוצת הכוונה השנייה. ראו: שורץ, מורה נבוכים (לעיל הערה 12), עמ' 536; וראו גם: שם, עמ' 534. היו שסברו כי הגדרת כוונה שנייה קשורה לזיהוי הערמה (תלטף) ולא דווקא למצווה שנועדה להגשים מטרה עליונה. ראו: חדד, הטבע והתורה (לעיל הערה 15), עמ' 214; ד' ספטימוס, 'הרמב"ם מחקה את יוצרו: הערה ספרותית-ביוגרפית', י' בן-נאה ואחרים (עורכים), אסופה ליוסף: קובץ מחקרים שי ליוסף הקר, ירושלים תשע"ד, עמ' 48–58 והערה 21. עוד על מונח זה ראו: בן-מנחם, חקיקה ושיפוט (לעיל הערה 14), עמ' 215 על שימוש בכוונה ראשונה וכוונה שנייה אצל הרמב"ם ומקורותיו האריסטוטליים האפשריים ראו: S. Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton, NJ 2009, p. 97. דוגמה אופיינית לשימוש זה היא ההבחנה שעשה הרמב"ם בנוגע לפולחן בין עבודת הקורבנות (כוונה שנייה) לתפילה. ראו הערת שורץ, שהפנה לביטוי דומה ב'איגרות אחי הטוהרה', שהיו מקורבים לכת האסמאעיליה באסלאם: שורץ, מורה נבוכים (שם), עמ' 534, הערה 18. על קרבת

קבלת ההבחנה בין המישור החוקי למישור השיפוטי וההבחנה בין כוונה ראשונה לכוונה שנייה מעוררת קושי כפול על רקע פסיקתו של הרמב"ם בתשובתו בעניין איסור שמיעת שירה ונגינה: (א) בתשובה זו החיל הרמב"ם את עקרון כלליות החוק שאין לסגת ממנו (ושאין לקושרו לא לזמן ולא למקום) גם על מצווה שלכל הדעות אינה כלולה בקטגוריה של כוונה ראשונה אלא אולי בוו של כוונה שנייה. לכן לא מנה אותה הרמב"ם במניין המצוות שב'ספר המצוות', שהן מדאורייתא בלבד.²⁶ איסור שמיעת המוזיקה לכלל הדעות אינו נכלל במצוות הכוונה הראשונה, וספק רב אם הוא כלול באיסור מן התורה. לכן העובדה שהרמב"ם בחר לחזור על דבריו על כלליות החוק שב'מורה נבוכים' דווקא בתשובה שעניינה איסור שמיעת שירה ונגינה, ואף הפנה אליהם בתשובתו, מעוררת תמיהה גדולה. (ב) תשובת הרמב"ם בעניין השירה דנה קרוב לוודאי ביישום החוק במישור השיפוטי הלכה למעשה, כפי שנשאל, ולא במישור החוקי, באקספוזיציה של החוק, ולכאורה ניתן היה לצפות, לפחות לפי שיטת בן-מנחם, שהרמב"ם יחיל גם עליה את כללי היושר, כמו שנהג בכמה מתשובותיו.²⁷ הרמב"ם סגר באופן מוחלט את הדלת בפני המבקש להאזין לשירה ולהשתתף בה מהטעם שהחוק האוסר הוא כללי ואינו ניתן לשינוי. מכאן מתחדדת השאלה העיקרית: מה הביא את הרמב"ם להחיל את עקרון כלליות החוק דווקא בקשר

הרמב"ם לאסמאעיליה ראו: ג' ליבון, 'זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו', א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות ומהפכה, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 247–294. על ביטוי זה ראו גם: רוזנברג, ושוב על דרך הרוב (לעיל הערה 23), עמ' 161; אנגלרד, על דרך הרוב (לעיל הערה 15), עמ' 197–201.

25 סטרומזה, הרמב"ם בעולמו (שם); ב' ליפשיץ, 'עד כמה כללית היא כלליותו של החוק לפי הרמב"ם', בן-מנחם וליפשיץ (לעיל הערה 3), עמ' 291–273 ראו לציין כי נתקלתי בהבחנה זו גם במקורות מוסלמיים (אחד לפחות) אלא שלפי שעה נשמט ממני לצערי מראה המקום.

26 ספטימוס העיר על לשונו של הרמב"ם 'לא ראוי (לא ינבגי) לקשור את הדברים שהתורה מתכוונת אליהם כוונה ראשונה (אל-אמור אל מקצודה קצדא אוולא מן אל-שריעה) לא בזמן ולא במקום', צריכה עיון, וממשיך 'כי הכוונה הראשונה, כאדיאל אוניברסלי, לא רק שאין "ראוי לקשרה לזמן ולמקום", קשר כזה הוא בלתי אפשרי'. הסבר הרמב"ם שם שהתורה אינה "שועה אל החריג" כי החוק צריך לחייב באופן מוחלט, גם אם אינו משיג את מטרתו במקרים מסוימים, מתאים דווקא למצוות הכלולות ב"כוונה השנייה". ראו: ספטימוס, הרמב"ם מחקה (לעיל הערה 24), עמ' 52, הערה 21. ז' הרוי העלה במכתב אליי את האפשרות שאיסור שמיעת מוזיקה שייך לכוונה ראשונה, מאחר שהיא עלולה לפגוע בשלמות השכל, שהיא המטרה הראשונה של התורה. הוא הפנה למורה נבוכים ג, ח ולביטוי אפסאד אלעקל (השתת השכל), שנאמר שם בנוגע להתכנסות לשם שתיית משקאות חריפים, ועשה מכאן אנלוגיה לשירה, שיש בה רגשנות ותשוקה, ושאיפה היא משכרת ופוגעת בשכל. גם על תרומת השירים והמנגינות להשראת הנבואה (מורה נבוכים ג, מה) הוא סבור שמדובר בכוונה ראשונה, אף שבשני המקרים לא השתמש הרמב"ם במפורש בקטגוריה זו. נוסף על תשובתו בעניין השירה הרמב"ם דווקא הבליט את מי שהשירה מביאה אותו 'לידי זהירות הנפש וזריות ההפעלות להשגת המושכל' ובכל זאת אסר עליו לשומעה.

27 בן-מנחם, חקיקה ושיפוט (לעיל הערה 14), עמ' 211–233. עם זאת עדיין ייתכן שההכרעה אם מדובר במישור החקיקתי או השיפוטי אינה חד-משמעית ויש פנים לכאן ולכאן, מכיוון שהשאלה אינה בפנינו לפי שעה, וגם שואליה אינם ידועים.

לשירה (סמאע), שאיסורה אינו נזכר במקרא, ואינו כלול במצוות לא תעשה שהן מדאורייתא? מדוע כרך הרמב"ם את השירה עם חוק אלוהי ונקט בעניינה עמדה נוקשה, נחרצת ובלתי מתפשרת?²⁸

החוקרים שהתמודדו עם הקושי האמור הציגו לו פתרונות שונים. ליפשיץ סבר ששמיעת מוזיקה היא מקרה מיוחד, ש'האיסור על שמיעת מוסיקה אינו איסור רגיל, הואיל והמוסיקה קרובה בהשפעתה על הנפש, יש למנוע השפעתה'.²⁹ לדעת בן־מנחם אין מדובר כאן במקרה פרטי אלא בקביעה תיאורטית עקרונית: 'במהלך תשובתו הרמב"ם מדגיש את חומרת האיסור בצורה יוצאת דופן, תוך שהוא מונה במדויק את מצוות הלא־תעשה עליהם עוברים בעת השמיעה'. לדעתו של בן מנחם, אין הרמב"ם 'עוסק כאן ביחיד מסוים שהאזנה למוסיקה היא בעבורו חוויה מרוממת דווקא. הרמב"ם נוקט דרך דומה לזו שנקט במשנה תורה: 'הצגת המצווה התיאורטית במונחים כללים ולא באופן יישומה בפועל'.³⁰ ליפשיץ ובן־מנחם חשו שניהם שדבריו של הרמב"ם על חומרת האיסור של שמיעת שירה ונגינה מנוסחים בצורה קיצונית ויוצאת דופן, אך לדעתי הסבריהם אינם משכנעים במידה מספקת. הפתרון שאני מציע, שעיקרו נעוץ בפולמוס שניהל הרמב"ם כנגד דוקטרינת ההבחנות הצופית, יש בו הסבר הולם לחומרה המיוחדת ולעמדה הנחרצת של הרמב"ם בנוגע לשירה וליישום עקרון כלליות החוק דווקא בעניינה.

הרמב"ם יישם את עקרון כלליות החוק גם בתשובה על השאלה אם יש לקיים את ההלכה בנוגע לחזרת הש"ץ אף במקום שציבור המתפללים כולו מורכב מאנשים יודעי קרוא שיכולים

28 מכל מקום שיקול היושר בביטויי ההלכתיים 'לפנים משורת הדין' או 'עשית הישר והטוב' נעדר מהתשובה שלפנינו גם במקרה שהשירה משפיעה על אדם מסוים לטובה; הרמב"ם כנראה לא חש צורך להשתמש בו במקרה זה. הוא גם לא סייג את האיסור ולא הגמישו על פי הדפוסים המקראיים והתלמודיים המוכרים שנוקטים לעיתים דרך של מיון והבחנות ואימוץ קטגוריות משפטיות ככלי פרשני, כגון שימוש בסברה או בעקרונות מטא־הלכתיים ('מוטב שיהיו שוגגין ולא מזידין', 'עת לעשות להשם הפרו תורתך' וכיוצא באלה), דפוסים שהרמב"ם עצמו אימץ לעיתים בכמה מתשובותיו. ראו הדוגמאות במאמרו של בן־מנחם, חקיקה ושיפוט (לעיל הערה 14), שעולה מהן שלעיתים השפיעה המציאות על שיקולי הפסק. ראו גם תשובת הרמב"ם בעניין נסיעה בנהרות גדולים בשבת: 'ופעמים רבות יבואו לידי סכנה, כן הגד לנו, ולפיכך צריך להקל עליהם בכל פנים, ושיקח מהם הקלא שבדעות, ולא נסכן ממוץ ישראל ונפשותם מפני הרחקת ההליכה בנהרות' (שילת, איגרות [לעיל הערה 5], א, עמ' שצב). מקורות נוספים שבהם פסק הרמב"ם להקל ראו: טברסקי, מבוא (לעיל הערה 8), עמ' 364, הערה 330. על הקטגוריות ההלכתיות במשנת הרמב"ם ראו: 'לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 34–65; ורשימת המקרים שבהם הפעיל הרמב"ם שיקול דעת בפסיקותיו ראו: שם, נספח 3, עמ' 210–226. ההבחנה בין שכבות חברתיות כשיקול ביישום החוק, המאפיינת את הפרקטיקה הצופית, אינה מופיעה אצל הרמב"ם פרט למקום אחד, ושם אין היא נוגעת לתחולת החוק אלא לדיון בשמות המשותפים: 'יש שהוא שם להמון, כלומר לפשוטי העם וזולת המיוחדים' גם בני אדם גם בני איש" (תה' מט 3) (מורה נבוכים א, יד).

29 ליפשיץ, כלליות החוק (לעיל הערה 25).

30 בן־מנחם, חקיקה ושיפוט (לעיל הערה 14). וראו הביקורת של חדד, שסבר שאף כי מדובר בחקיקה תיתכן חקיקה יישומית ולא רק תיאורטית. ראו: חדד, התורה והטבע (לעיל הערה 15), עמ' 220.

לקרוא בעצמם בסידור התפילה, ולפיכך לכאורה אין צורך בחזרת הש"ץ.³¹ הרמב"ם השיב שיש לשמוע את חזרת הש"ץ אף במקרה שכל ציבור המתפללים יודעים קרוא וכתוב, ושאינן לשנות את החוק בגלל התחשבות במצב יוצא מהכלל שבו הציבור כולו יודע קרוא וכתוב, מחשש שמא יימצא בציבור המתפללים אדם שאינו בקי בקריאה. אלא שבתשובה זו, שלא כבתשובה בעניין שמיעת שירה וב'מורה נבוכים', הדגיש הרמב"ם את הטעם התלמודי ש'אין נותנין דברים לשיעורין', המופיע בתלמוד תמיד בקשר לתקנה, כדי להדגיש שאין לשנות חוק (כאן: תקנה וגזרה) בגלל התחשבות במצב מסוים:³² 'וצריך להבין זה העניין, לפי שלולא זה, היו החכמים נותנים דברים לשיעורין והיו צריכים לבדוק כל אדם בבית הכנסת ולדעת מצבו, ואז יחזור שליח ציבור על התפילה או לא יחזור, ולא כך עניין התקנות והגזרות'.³³ לכאורה יכול היה הרמב"ם להשתמש בטעם זה גם בתשובה בעניין המוזיקה, וקשה להסביר את היעדרו בתשובה שלפניו, בין שמדובר במישור הגבוה של הנהגת התורה ('מורה נבוכים'), ובין שמדובר במישור הנמוך יותר (אולי) בתחום התקנה והגזרה. המסקנה המתבקשת לכאורה היא שהתשובה דנה ככל הנראה ביישום החוק בפועל במקרה של אדם מסוים או של קבוצת אנשים מסוימת שלדעת הרמב"ם עלול להיגרם לו או להם נזק (נפשי!) בהאזינם לשירה בחבורה, ואין עניינה תיאורטי או פרשנות לתקנה כפי שהציעו אחרים. גם העובדה שבתשובתו בעניין חזרת הש"ץ השתמש הרמב"ם בטעם שאין לתת דברים לשיעורין, אף שאין מדובר בה בגרימת נזק, מלמדת שבעניין שמיעת שירה מדובר לשיטתו בנזק שעלול להיגרם ליחיד, טעם שעומד גם במוקד האיסור שהטילו הצופים על יחיד ששמיעת שירה ונגינה עלולה להזיק לו. אולם בעוד שהצופים נהגו לכאורה בנוגע לשירה בטעם של נתינת דברים לשיעורין, כפי שאפרש בסמוך, הרמב"ם מנע מכך.

חשוב להצביע על מכנה משותף לשתי התשובות הדנות בשירה ובתפילה (חזרת הש"ץ), והוא שתכלית שתיהן – השירה והתפילה – לפעול על נפש האדם במטרה לרוממו ולקרבו לאל.

31 בלאו, תשובות (לעיל הערה 5), סימן רכא. וראו: בן־מנחם, חקיקה ושיפוט (לעיל הערה 14), עמ' 218.
 32 הרוי, תפקיד השופט (לעיל הערה 23), עמ' 253–272; בן־מנחם, חקיקה ושיפוט (שם), עמ' 217–219. לדעת בן־מנחם ביטוי זה 'מתייחס לאופן שבו ההלכה מנוסחת או נחקקת על ידי חכמים', והוא הפנה כאסמכתא גם לתשובת אברהם בן הרמב"ם; ראו: תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, מהדורת א"ח פריימן, ירושלים תרצ"ח, סימן צז.

33 בתשובה בעניין איסור חמץ בערב פסח קבע הרמב"ם: 'וזכרתי אני דבר הנופל לרוב [...] בהיות שכונתי בכל החיבור הזה להקריב הדינים אל השכל או אל דרך הרוב' (בלאו, תשובות [לעיל הערה 5], סימן רנב; שילת, איגרות [לעיל הערה 5], ב, עמ' רנד). רוונטל קישר בין תשובה זו לבין דברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' ובתשובתו בעניין הנגינה. ראו: רוונטל, על דרך הרוב (לעיל הערה 17). אבל כפי שיתברר ממהלך הדיון להלן אין לקשר בין הדברים – וכך כבר טען אנגלרד, על דרך הרוב (לעיל הערה 15), עמ' 185–186 – מאחר שבתשובה בעניין איסור חמץ בפסח לא דן הרמב"ם בתחולת החוק אלא בטיבו של החוק הרצוי, שיתאים לתכונותיהם של רוב בני האדם. הנשקה ניסה לגשר בדרכו בין שתי העמדות. ראו: הנשקה, המושג אומה (לעיל הערה 23), עמ' 190, הערה 43. וראו על תשובה זו ולשונה: לוינגר, המחשבה ההלכתית (לעיל הערה 28), עמ' 22–23.

גם הרמב"ם עצמו קשר לעיתים בין שירה (ומשוררים) לפיוט (ופייטנים). החלת הדוקטרינה של כלליות החוק דווקא בעניין שירה ותפילה, שכוללת דברי שיר ופיוט, תומכת בהשערת שיש שיתוף התשובות הגיב הרמב"ם ככל הנראה על הפרקטיקה הצופית של הסמאע – שימוש בזמרה ובנגינה בחבורה כחוויה מיסטית כדי להתקרב לאל – פרקטיקה שבמרכזה דוקטרינת ההבחנות.

ב. דוקטרינת ההבחנות

1. הקדמה

לידתה של דוקטרינת ההבחנות בספרות הצופית בנוגע לשירה ולנגינה היא בין היתר תוצאה של המחלוקת שהתפתחה בקרב חכמי ההלכה המוסלמים הקדומים באשר לחוקיות השירה ומוסריותה,³⁴ יתרונותיה וחסרונותיה והשיח הביקורתי עליה.³⁵ היחס לסמאע, שבמקודו שירה, נגזר גם מיחסם של חכמי ההלכה והצופים לשירה, שהקריין על יחסם לסמאע.³⁶ כשם שהייתה

34 ראו למשל: V. Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*, Leiden 1975 – הספר כולל מבחר תרגומים מהספרות העיונית הקלאסית על השירה (אלפאראבי, אבן סינא ואחרים) עם הערות ופירושים, וראו במיוחד: שם, עמ' 27–40, 63–99. סקירה על כמה מחשובי התיאולוגים והפילוסופים המוסלמים ויחסם לשירה ראו: F. Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, Leiden 1995, pp. 95–161. אלע'זאלי עצמו בחיבורו על הסמאע העיד על מחלוקת בין חכמי ההלכה בשאלה זו. ראו: al-Ghazzali, *Alchemy of Happiness*², I, trans. J. R. Crook, Chicago, IL 2008, p. 392. אלסעאדה, שנכתב במקורו בפרסית, ושנועד למוסלמים תושבי איראן, הוא למעשה תמצית של 'אחיאא עלום אלדין', שנכתב קודם לכן. על הקשר בין תוכני השירה ללחניה ראו: L. Lewisohn, 'The Sacred Music of Islam: Samā' in the Persian Sufi Tradition', *British Journal of Ethnomusicology*, 6 (1997), pp. 1–33 at pp. 15–19. (להלן לואיסון, מוסיקה קדושה).

35 A. Shiloah, 'Music in the Pre-islamic Period as Reflected in Arabic Writings of the First Islamic Centuries', *JSAI* 7 (1986 pp. 109–120; idem, *The Dimension of Music in Islamic and Jewish Culture*, Aldershot 1993, II, p.406; XII, p.3, note 3

36 ייתכן שיחסו החיובי של אלע'זאלי לשירה, שבעיניו היה לה ערך בעולמו הרוחני של המוסלמי, ושהוא ניסה לפתח בנוגע אליה שיטה עצמאית בלי להישען על התקליד (הליכה בעקבות המסורת ללא ערעור או ביקורת), הקריין על יחסו החיובי לסמאע. לתמצית יחסו של אלע'זאלי לשירה ראו: שהאדי, פילוסופיות של מוזיקה (לעיל הערה 34), עמ' 115–131. בין היתר הדגיש שהאדי שנקודת המוצא של אלע'זאלי לנושא היא אתית דתית (religious ethics) ולא פילוסופית פוליטית (political philosophy). כלומר הוא לא התמקד בהסדרים שקובע השלטון באשר לעבריינים. ראו: שם, עמ' 115. הוא הדגיש גם את גישתו הפטרונית של אלע'זאלי. ראו: שם, עמ' 124. על האפשרות שהמחלוקת על הסמאע היא חלק ממחלוקת רחבה יותר בין אנשי ההלכה לצופים ראו: A. Gribetz, 'The Sam ā' Controversy: Sufi vs. Legalist', *Studia Islamica*, 74 (1991), p. 53. גריבץ סבר שלמחלוקת היו גם היבטים חברתיים ומעמדיים ראו: שם, עמ' 57–59.

מחלוקת בין חכמי ההלכה לצופים אם להתיר את השירה או לאוסרה, כך הפך הסמאע לסלע מחלוקת ביניהם ואין פלא שבמרוצת השנים נכתבו על אודותיה מאות חיבורים.³⁷ השיח על השירה ולחניה התעצם במחצית הראשונה של המאה התשיעית, ככל הנראה גם בעקבות הפועתה של הצופיות על בימת ההיסטוריה. הצופיות הייתה לתנועה אוניוורסלית וחצתה אסכולות הלכתיות, גבולות ותרבויות.³⁸ הסמאע היה למוקד הפרקטיקה הצופית;³⁹

- 37 על עיקרי החיבורים שנכתבו על אודות הסמאע ועל מחבריהם ראו: A. Knysch, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden, Boston, MA and Köln 2000, pp. 116–148 הערה 7), עמ' 349, הערה 8. במרוצת הזמן נערכו אוספים מיוחדים של חיבורים על נושא הסמאע. ראו למשל: אבן בריד אבראהים בן עלי בן אחמד אלקאדרי (נפטר 1475/880), 'מג'מוע פי מסאלת אלסמאע ואלמלאהי' (אוסף חיבורים על מוזיקה וכלי נגינה; עדיין בכתב יד; ראו: A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings [c.900–1900]*, II, München 1979–2003, p. 94–95. הכתיבה המחקרית על נושא זה נמשכה בתקופה הבת-ר-קלסית ובתקופה המודרנית. ראו ההפניות הרבות אצל שילוח, תיאוריה (שם). ראו גם: H. G. Farmer, *Music: The Priceless Jewel: From the Kitāb al-'iqd alfarīd of Ibn 'Abd Rabbihi*, Bearsden 1942, p. 2; J. Robson, *Tracts on Listening to Music*, London 1938, pp. 1–13; idem, *Sources of Arabian Music: An Annotated Bibliography of Arabic Manuscripts which Deal with the Theory, Practice, and History of Arabian Music*, Bearsden 1940, pp. 92–93. ראו ההפניות הרבות אצל שילוח, תיאוריה (שם). על הסמאע בספרות טבקאט אלצופיה (דורות הצופים), שמתארת תקדימים של גדולי הצופים המועידים על האופי החי והרבגוני של הסמאע, ראו באופן כללי: J. A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism: The Tabaqat Genre from al-Sulamī to Jami*, London 2001, עמ' 10, 128.
- 38 גולדצייהר הקדיש פרק מיוחד לזרם הצופי באסלאם ותיאר בו בהרחבה את הזרמים בצופיות, את המתחים שנפערו בין הצופיות לאסלאם הרשמי ואת הניסיונות שנעשו למתנם. ראו: י"י גולדצייהר, הרצאות על האסלאם, תרגם י"י ריבלין, ירושלים תשכ"ט, עמ' 100–136 וראו גם: ש' סבירי, הסופים, תל אביב 2008 – באנתולוגיה זו אוסף מובאות מרשים ממחברים צופים בקשת נושאים רחבה.
- 39 הגדרה קולעת של הסמאע ראו: J. During, *Musique et extase: L'audition mystique dans la tradition soufie*, Paris 1988, p. 13. עם זאת לסמאע פנים רבות וקשה להגדירו. ראו: J. S. Trimingham, *Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, p. 195. בדרך כלל מקובל לתארו כהאזנה לשירה ולכלי נגינה שיש לה השפעה עמוקה על נפש האדם וכשירה בחבורה שכרוכה בטקס בעל אופי מיסטי של התקרבות לאל. על משמעות השם סמאע ראו גם: גילברט, מוזיקה (לעיל הערה 7), עמ' 256, 348, הערה 6. על תוצאות השפעת הסמאע על נפש האדם ראו: K. S. Avery, *A Psychology of Early sufi Sama*, London and New York 2004; A. Shiloah, 'Music and Religion in Islam', *Acta Musicologica*, 69 (1997), p. 143. קניש, מיסטיקה אסלאמית (לעיל הערה 37), עמ' 319–320. לסמאע גם מובן טכני של ידיעה המועברת ונשמעת (אלנקל ואלסמאע) או כפי שנמסר מפי אלחלאג': מסירת חוקים, מעשי פולחן וכו' (בדומה למצוות שמעיות?). ראו: L. Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, III, trans. H. Mason, Princeton, NJ 1982, p. 5. ואלסמאע) השתמש גם אלע'זאלי ב'אחיאא עלום אלדין'. ראו המובאה אצל: N. Heer, 'Abu Hamid al-Ghazali's Esoteric Exegesis of the Koran', L. Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism, Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, Oxford 1999, p. 240. במובן זה הסמאע קשור גם למוסד העדים בהלכה המוסלמית, שמקבלים שרשרת ידיעות המועברת מדור לדור, ושלעיתים

הצופים הסבו את שירת האהבה החילונית לשירה דתית בעלת מאפיינים רוחניים,⁴⁰ וזו סייעה ביצירת מצבים מיסטיים המכונים וג'ד (אקסטזה, התפעמות).⁴¹

הייתה מלווה בשיר. ראו: מסיניון, חלאג' (שם), א, עמ' 496; ב, עמ' 215. על מקורו, התפתחותו והיקפו של הסמאע במובן שמיעת שירה ונגינה בחבורה הצופית ראו: קניש, מיסטיקה אסלאמית (שם), עמ' 322–325. אבל לסמאע, כפי שציינו החוקרים, מובן רחב יותר שכולל כל הקשבה עמוקה ומרוכזת לדברים רוחניים. ראו: V. J. Cornell, *The Way of Abu Madyan: Doctrinal and Poetic Works of Abu Madyan: Shuayb ibn al-Husayn al-Ansari (C. 509/1115–16–594/1198)*, Cambridge 1996, p. 80, n. 29; J. DURING, 'Sama', *Encyclopaedia of Islam*², VIII, pp. 1018–1019. כך בעיקר בחיבוריו של אבן אלערבי. ראו למשל: W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics*; of *Imagination*, Albany, NY 1989, pp. 213, 128; וכן: סבירי, הצופים (שם), עמ' 369. נראה אומנם שאין מובן אחיד לסמאע, ותיאורו משתנה מתקופה לתקופה ומאזור לאזור וגם לפי גישתם של חכמי ההלכה. אבל ההקשר העיקרי והשכיח בספרות הצופית החל מסוף המאה התשיעית הוא הקשבה לשיר ולכלי נגינה. סבירי, הצופים (שם), עמ' 253–260. על ראשיתה של השירה המיסטית הצופית ועל סוגותיה ראו: 40 A. Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York 1982, pp. 17–23. ואומנם היו שראו בסמאע שילוב בין אומנות לרוחניות, ושכברו שהוא משקף אסתטיקה ורוחניות ולא אנליטיות ומדע. כך כתב לואיסון: "it can be grasped either by Art or Religion: that is to say, either aesthetically – not analytically; or spiritually – but not "scientifically" [לעיל הערה 34], עמ' 6. היו שראו בשירה פרשנות של החוק. כך כתב המשורר הצופי אבו מג'ד מוד'ד אבן אדם אלסנאי (נפטר 1131/525) בחיבורו 'חדיקת אלח'יקה': 'ששירתה היא פרשנות על הדת ועל החוק' (מצוטט מתוך: H. Dabashi, 'Persian Sufism during the Seljuk Period', לואיסון, מורשת הצופיות [לעיל הערה 39], עמ' 171, הערה 45). על הוויכוח בשאלה אם ניתן לראותו כמשורר צופי ראו: J. T. P. de Bruijn, *Of Piety and Poetry: The Interaction and Literature in the Life and Works of Hakim Sanā'ī of Ghazana*, Leiden 1983. היו שראו בשירה חוכמה, למשל עלי בן עת'מאן אלג'ל'אבי אלה'אירי (נפטר 1057/450; לדברי סבירי הוא נפטר בשנת 1073/475, ראו: סבירי, הצופים [שם], עמ' 547), בספרו 'כשף אלמחג'וב ל'ארבאב אלקלוב'. הספר נכתב במקורו בפרסית והשתמשני בתרגום לאנגלית. ראו: R. A. Nicholson, *The Kashf al-Mahjub of Al-Hujwiri: The Oldest Treatise on Sufim*, Leiden and London 1911, הוא מסר בשם הנביא (שם, עמ' 397) 'יש שירה שהיא חוכמה'. לאמרות פילוסופיות נוספות על המוזיקה ראו: א' שילוח, האיגרת על המוסיקה של האחים הנאמנים (בגדד המאה העשירית), תל אביב 1976, עמ' 51–55.

41 אוסף דעות מעניינות בשבח השירה (פצ'ל אלע'נאא) ונגינה (ד'ם אלע'נאא) ראו: אבו אלקאסם חסין אל'אזפהאני (נפטר 1108/502), מחאצ'ראת אל'אדבאא ומחאוראת אל'שעראא ואלבלע'אא, ב, בירות 2004, עמ' 705–707; אבו אלקאסם מחמוד אבן עמר אלזמח'שרי (נפטר 1144/538), רביע אל'אבראר ופצוק אל'אח'באר, ב, קהיר (2001), עמ' 371. על הדעות המשבחות והמגנות האלה ראו: עבד אלרחמאן אבן אלג'זוי (נפטר 1200/597), תלביס אבליס, קהיר 2001, עמ' 210–233 (הפרקים על הסמאע חסרים ברוב מהדורות של החיבור שיצאו בשנים האחרונות). אבן תימיה ציטט בשם אבן אלג'זוי מדבריו שם בעמ' 210. ראו: אבן תימיה, רסאלה פי אלסמאע ואלרק'ק, בירות 1993, עמ' 44. בחיבורו 'כתאב רוצ'ת אלמג'אליס ונוהת אלמסתאנס', שעדיין נמצא בכתב יד (שילוח, תיאוריה [לעיל הערה 37], א, עמ' 163). בפרק השבעה עשר, הביע אבן אלג'זוי התנגדות לסמאע. אחד החיבורים הראשונים שמייצג באופן נחרץ את עמדת השוללים הוא חיבורו של אבן אבי אלדניא (נפטר 894/281) 'ד'ם אלמלאה'. ראו: רובסון, חיבורים [לעיל הערה 37], עמ' 14–64. החיבור כולל אוסף אמירות כנגד השירה (בעיקר של שפחות) שמיוחסות למלווי הנביא או לבני דורו והדורות הקרובים אליו אחת האמירות הנוקבות שם, המיוחסת ללייז בן אלוליד: 'فانه ينقص الحياء

מהספרות הצופית ומהספרות שנכתבה על אודותיה עולה שהיו לסמאע פנים רבות; הוא לבש צורה ופשט צורה, ושיקף לעיתים תכופות גישות מנוגדות: רוחנית ופיזית, שמרנית ומהפכנית, שכלתנית ומיסטית-ריגושית, תיאורטית עיונית ופרקטית ניסויית, דתית ופילוסופית, גלויה וחיצונית ונסתרת ופנימית, קיצונית ומשכרת ומתונה ומפוכחת, מעורבת ומתבודדת, הרמונית ומגשרת בין חוק למיסטיקה ומנתקת ומפרידה ביניהם.⁴²

גם הצופים עצמם לא דיברו בקול אחד ובשפה אחת באשר לתקפות הסמאע, אופיו ומגבלותיו. הסמאע הציב בפניהם אתגר הלכתי חמור, ויצר לעיתים עימות חריף בינם לחכמי ההלכה, בעיקר בכל הקשור לסכנה שרבצה למעמדה של ההלכה מול הנטייה האנטי-נומית שייחסו אנשי ההלכה לזרם הצופי, לפחות לקיצונים שבו.⁴³ הן בקרב הצופים והן בקרב חכמי ההלכה שררו מגוון דעות בנוגע לתקפות הסמאע ומגבלותיו, וניתן למייןם לארבע קבוצות: השוללים ללא סייג,⁴⁴ המתירים ללא סייג,⁴⁵ מי שנתנו לסמאע רק ממד רוחני סמלי, מעין סמאע

ویزید الشهوة ويهدم المروءة' (היא מפחיתה את הבושה מעצימה את התשוקה והורסת את התכונות הטובות; שם, עמ' 49).

42 על חלק ממגמות סותרות אלה ראו: B. Abrahamov, *Ibn al'Arabi and the Sufis*, Oxford 2014, p. 7. בכתובה הצופית בראשיתה, במאה התשיעית ובתחילת המאה העשירית, ניתן להבחין בשלושה שלבים: אמירות וביטויים של מיסטיקנים בודדים; קובצי אמירות לפי נושאים; כתיבה לפי נושאים (רסאלה או מסאלה). ראו: B. Radtke, 'How Can Man Reach the Mystical Union? Ibn Tufayl and the Divine Spark', L. I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzān*, Leiden 1966, pp. 165–194

43 אלה נתפסו לעיתים על ידי חכמי ההלכה כמחדשי חידושים (בדע) וככופרים (זנדקה). על המחלוקת החריפה בין חכמי ההלכה מהזרם הסוני לצופים, סיבותיה והניסיונות לפייס ולגשר ביניהם ארחיב במאמר אחר. לפי המסופר בספרות בנושא הסמאע ראשיתה של המחלוקת הייתה בין אנשי עיראק, שגינאו את הסמאע, לאנשי חג'אז, שהתירו אותו. ראו: אבן עבד רבה, אלעקד ואלפריד, 26, בירות 1953, עמ' 12. לדבריו 'لأنه جازة عامة أهل الحجاز وكرهه عامة أهل العراق' (והתירוהו כל אנשי חג'אז ומאסו בו כל אנשי עיראק). וראו בתרגום: פארמר, היהלום המיוחד (לעיל הערה 37), עמ' 9 והמקורות שצוינו שם. אבו טיב אלטברי חזר על קביעה זו, כפי שמסר אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 377. וכן ראו: אבו טאלב אלמכני, קות אלקלוב פי מעאמלת אלמחבוב, ב, קהיר 2001, עמ' 1092, 1094, 1097. ברוב המהדורות שבדקתי, קדומות ומאוחרות, לא מצאתי את הפרק על הסמאע, ושילוח העיר שפרק זה חסר בשתי מהדורות של החיבור. ראו: שילוח, תיאוריה (לעיל הערה 37), א, עמ' 273. למהדורה מדעית של החיבור בגרמנית, בארבעה חלקים, מהדורה הכוללת שבאפארט המדעי שלה הצביע המתרגם על מקורות החיבור ועל מובאות ממנו בחיבורים מאוחרים, ראו: R. Gramlich, *Die Nahrung der Herzen: Abu Talib al-Makkis Qut al-qulub*, I, Stuttgart 1995, p. 150 (Horen); III, pp. 510–513 מוזיקה ועמדתו של מאלכ בן אנס ראו: I. Goldziher, *Muslim Studies*, II, ed. S. M. Stern, trans. C. R. Barber and S. M. Stern, Chicago, IL and New York 1971, p. 79, n. 2

44 כגון עבד אלקאדר אלג'לאני (נפטר 1166/561), מייסד הטריקה הקאדרית, שדחה התבטאויות אקסטטיות בכלל, או כדוגמת המלאמתים שדבקו בעיקרון של הסתרת הריגושים המיסטיים שאפיינו בדרך כלל את משתתפי חבורת הסמאע. על חלוקת השוללים לזרמים שונים ראו: אלהג'ירי, כשף אלמחג'וב (לעיל הערה 40), עמ' 411. בין היתר הוא מנה שבע סיבות לאיסור הסמאע, ונראה שהוא עצמו נמנע מהסמאע, כשם שנמנע ממנו אבו נצר אלסראג' אלטוסי (נפטר 988/378), ראו: אלסראג', כתאב אללמע, בגדאד

מיסטי, 46 וקבוצת הרוב, 47 מי שהתנו את התרת הסמאע בתנאים ובסייגים הקשורים לנסיבות השמעתו, לתכונות מאויניו ולהשתייכותם המעמדית והחברתית, ובראש אלה עמד איש ההלכה אלע'זאלי. 48 במאמר זה אתמקד בעיקר בקבוצה זו, שהעלתה לדיון בהקשר זה את שאלת כלליות החוק. אנשי קבוצה זו ראו בסמאע מקור ליצירת חוויה רגשית שדרכה יוכלו להגיע למרב הריכוז וההקשבה, כדי לרומם את הנפש וברגעי השיא להגיע לפסגת שאיפתם – להתקרב אל האלוהים או להתייחד עימו ולהיחשף לחזיונות רוחניים. 49 בעיניהם האזנה לשירה ולמוזיקה הייתה אחד הביטויים המיסטיים המרגשים ביותר את האדם ואת נפשו, עד כדי כך שהם ייחסו לה כוח רב יותר אפילו מאשר לקריאת הקראן ושינונו. 50 חלקם שמו דגש על השפעת

1960; וראו: גריבץ, המחלוקת (לעיל הערה 36), עמ' 56; קניש, מיסטיקה אסלאמית (לעיל הערה 37), עמ' 325. פירוט מפת המתנגדים והשוללים וקבוצת הביניים ראו: לואיסון, מוזיקה קדושה (לעיל הערה 34). על מתנגדים נוספים לסמאע הסמוכים לזמנו של הרמב"ם ראו: מסיניון, חלאג' (לעיל הערה 39), ב, עמ' 153, הערה 152; עמ' 208, הערה 53.

45 ראו למשל חיבורו של עטיה בן סעיד תלמידו של אבן אלעריב: A. T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Berkeley and Los Angeles, CA 2007, p. 73, n. 68

46 כדוגמת אבן אלעריב, שבמרכז שיטתו עומד הדמיון, או אבן אלראונדי – שניהם ביקרו את הסמאע המוזיקלי שמתקיים בחבורה הצופית וכולל שירה ונגינה. על אבן אלעריב ראו: ש' סבירי, 'בשולי טקסטים צופיים: הרהורים על ספרות, דמיון, מיסטיקה ויצירה', א' אלקיים וש' מועלם (עורכים), קבלה: מיסטיקה ופואטיקה: המסע אל קץ החזיון, ירושלים תשע"ו, עמ' 54–59. אבו אלקאסם מחמד אלג'ניד (נפטר 910/298), מקורבו ובן דורו של אבו אלחסין אלגורי, תמך בסמאע הפנימי אבל התנגד לסמאע החיצוני וטען שהוא נמצא רק בליבו של הצופי. ראו: A. Schimmel, 'Abu al-Husayn al-Nuri: "Qibla of the Lights"', לואיסון, מורשת הצופיות (לעיל הערה 39), עמ' 61–62, וראו שם על חיבורו, סגנונו והשפעתו על הדורות הבאים.

47 גם בקרב אנשי ההלכה על אסכולותיהם שהתנגדו לסמאע היו מגמות שונות. היו ששללו אותו לחלוטין או שגינו אותו בחריפות וביקרו את מי שהכשירו אותו. לביסוס עמדתם הם טענו שיש בקרב חכמים הסכמה (אג'מאע) לשלילתו. אחרים נקטו עמדת ביניים מתונה, ניסו לפשר בין השוללים למחייבים, וגייסו תקדימים ומסורות לתמוך בעמדתם.

48 גם בקבוצה זו ניתן למצוא שתי גישות. היו שהגנו על הסמאע באופן חלקי ומתון או שגינו את המפריזים בו. למשל אבו עבדאללה מחמד בן ח'פיף אלשיראזי (982/371) – תלמידו של אלחלאג' – הסתייג מן הסמאע. ראו: קראמוסטפא, צופיות (לעיל הערה 45), עמ' 57 וההפניות שם בהערה 5. כיוצא בו צופי אחר מ'קראסאן אבו נצר אחמד בן אבי אלחסן נאמקי (1141/536), המכונה אחמד ג'אם, הגן על הסמאע בחיבורו 'מפתח אלנג'אה' (טהראן 1968), אבל בחיבור אחר שלו, 'אנס אלתאאבין וצראט אללה אלמבין' (טהראן 1989), גינה את המפריזים בו. ראו: קראמוסטפא, צופיות (שם), עמ' 146. אבו סעד עבד אלמלכ אלח'רגושי (נפטר 1016/407), צופי מנישאפור, מסר בחיבורו 'תהד'ב אלסראר' שהמלאמתים דחו את הסמאע כשם שדחו את הפרקטיקות הצופיות של הריקוד והצעקה. ראו: קראמוסטפא, צופיות (שם), עמ' 65.

49 על טכניקת הריכוז וההקשבה והמונחים הצופיים הקשורים אליהם ראו: ש' סבירי, ההבנה פנים אין ספור לה: על אסתנבאט, פרשנות צופית והבנה מיסטית, מ' בר'אשר ואחרים (עורכים), דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי, ירושלים תשס"ז עמ' 381–411, במיוחד עמ' 392–394. על השתתפות גדולי הצופים, כגון אלג'ניד ואבו אלחסין אלגורי, בסמאע ראו: סבירי, הצופים (לעיל הערה 38), עמ' 203–204 (מתוך 'ג'אם אלדין אלכברא').

50 אלע'זאלי השווה בחיבורו 'כתאב אלסמאע ואלוג'ד' בין השירה לקראן ועמד על המתח ביניהם. ראו הסיכום

השימוש בכלי נגינה וצליליהם על נפש האדם – בהשראת הנגינה השומע עשוי להחשף לחזיונות אלוהיים.⁵¹

לצד יתרונותיה של האזנה לשירה ולמוזיקה הכירו חלקם בהשפעה ההרסנית שיכולה להיות לה על ציבור המאזינים, במיוחד על מי שאינם מחוסנים מפיתוייה או שאינם בעלי התכונות המתאימות להתמודד עם הסכנות הרובצות לפתחה. אליהם הצטרפו חכמי ההלכה, שחלקם ראו בסמאע איום חמור שעלול להשפיע לרעה על הלבבות, להשחית את נפש האדם, לדרדר את מוסריותו, להביאו לידי התגברות היצר והתאוה ולגרם לריקנות ולזלזול בהלכה ובערכי הדת.⁵²

על רקע הסכנה הנשקפת למשתפי הסמאע וככל הנראה גם בהשפעת הביקורת של חכמי ההלכה עליו, ניסו הצופים לזהות קבוצות או בודדים ששמיעת המוזיקה עלולה להזיק להם מבחינה נפשית, מוסרית או דתית. לשם כך הם קבעו קני מידה לשואפים להשתתף בסמאע, ושוב וחזרו עליהם ברבים מחיבוריהם. בראש ובראשונה הם ניסו לדרג את הצופי היחיד, האם הוא יכול להשתתף בחבורת הסמאע הצופית על פי מגוון קני מידה: תכונותיו, עוצמת רגשותיו, כוונותיו, חוסן אמונתו, ידיעותו ויכולתו להגיע לחוויה המיסטית הנכספת בלי להיכשל בה. על אלה הוסיפו עוד קני מידה: מעמד חברתי וגיל. שכיח מאוד בחיבורים הצופיים התנאי המשולש להאזנה לסמאע: זמאן, מכאן ואח'ואן – הזמן, המקום והחבורה, כלומר זהותם של המשתתפים בחוויה המיסטית והגדרתם.⁵³ אלה מגדירים קני מידה פסיכולוגיים וחברתיים שעל פיהם אפשר להחליט מי יכול להאזין לסמאע ומיהו מאזין חריג שהאזנה לסמאע עלולה להיות מסוכנת לו.

אצל: שהאדי, פילוסופיות של מוזיקה (לעיל הערה 34), עמ' 125–126; לואיסון, מוזיקה קדושה (לעיל הערה 34) עמ' 19–21. על כוחו של השיר ועדיפותו על הקראן ביצירת וג'ד ראו: גילברט, מוזיקה (לעיל הערה 7), עמ' 267–269.

51 על התפקיד שמילא הסמאע ביצירת החוויה הרגשית ראו: R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1969, pp. 58–60; קניש, מיסטיקה אסלאמית (לעיל הערה 37), עמ' 308–314. וראו למשל: אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 411. על שיאי הריגוש בשירה המיסטית שנסתיימו במות השירים ראו: שימל, שירה מיסטית (לעיל הערה 40), עמ' 220, הערה 53. על הגבלת השימוש בכלי נגינה מסיימים ראו: גילברט, מוזיקה (לעיל הערה 7), עמ' 266 ולהלן.

52 שימל, שירה מיסטית (שם), עמ' 17, 23, 38, 41.

53 דיון מפורט בתנאי הזמן הנכון מבחינה רוחנית לשמיעת הסמאע, המקום – הפיזי או הרוחני – המתאים והמשתתפים הראויים לפי מעמדם ואישיותם ראו: לואיסון, מוזיקה קדושה (לעיל הערה 34), עמ' 6–15. לואיסון השווה את הגדרת שלושת התנאים ותיאורם אצל אלע'זאלי ואצל אחמד אלע'זאלי. 'בוארק אללמאע פי אלרד עלי מן יחרם אלסמאע', ראו רובסון, חיבורים (לעיל הערה 37), עמ' 120–184; תרגום: עמ' 69–118. על זהות מחברו של החיבור אם הוא אחמד אלע'זאלי אחיו של אלע'זאלי או שהוא מג'ד אלדין אחמד בן מחמד אלטוסי אלע'זאלי, צופי מאוחר יותר ראו הערה 64 להלן. ככל שידיעתי מגעת האח כתב חיבור על הסמאע: סמאע ופתוואת, מהדורת א' מג'אהד, טהראן 1981, אבל לא הצלחתי לאתר לפי שעה.

בשכלול קני מידה אלה קבעו למעשה הצופים את תחולת החוק – אם לאסור על מאזין את שמיעת הסמאע אם ימצא שהוא אינו ראוי לכך.

מעיון בספרות ההלכה הצופית הענפה נראה שהיו שני מסלולים מקבילים להערכת תכונות המאזין: האחד, על פי מעמדו הרוחני המיסטי של הצופי בסולם התחנות המיסטיות, והאחר, על פי מעמדו המשפטי מבחינת חלות האיסור עליו. לשני המסלולים תכלית משותפת – להעריך את עוצמת השפעת המוזיקה על המאזין ובהתאם לכך לקבוע את חלות החוק עליו, כלומר אם להתיר לו את שמיעתה או לאוסרה. שני המסלולים מצטלבים למעשה בנקודת הזמן שבה מתעורר הצורך להכריע מבחינה הלכתית אם אדם ראוי או כשיר להאזין לסמאע אם לאו. הם משלימים זה את זה וחורצים בסופו של דבר את מעמדו של הצופי בנוגע לסמאע במישור הרוחני החווייתי ובמישור ההלכתי המוסרי.

המגמה הצופית לדרג את מעמדו של הצופי בשני המישורים: הרוחני החווייתי וההלכתי המוסרי, ולזהות את המאזין החריג שחל עליו האיסור, הצמיחה יצירה ספרותית צופית עשירה הרוויה בהבחנות בין הפונים לחבורה על פי תכונותיהם ואישיותם, נסיבות ההאזנה, הרכב המשתתפים בחבורה ומשתנים נוספים. שיטה זו הצריכה לחדור לנבכי נפשו של הפרט, לבחון כליות ולב, לבדוק את מניעיו הגלויים והסמויים ולעמוד על טוהר כוונותיו. המטרה הייתה לקבוע אם מדריך אותו מניע חיובי ורצונו להתנסות בחוויה רוחנית כדי להתקרב לאל, ולכן הוא ראוי להשתתף בחוויית הסמאע, או שמא הוא מונע ממניע שלילי וכל מטרתו בליו, שעשוע ושחוק, ובסופו של דבר ההאזנה למוזיקה עלולה להוציאו מכלל הקהילה המוסלמית, והוא ייחשב זנדיק או כופר, ולכן ראוי למנוע ממנו להשתתף בסמאע. עמדת המתנגדים לפרקטיקת הסמאע הייתה לעיתים כה נחרצת עד שהם שללו את שמיעתו גם מאדם שהמוזיקה עשויה להשפיע עליו באופן חיובי, מהטעם שאין לסטות מהחוק או לשנותו לטובת פרט חריג זה או אחר,⁵⁴ דעה שמקבילה לעמדת הרמב"ם בתשובתו שגם אם השירה משפיעה לטובה על אדם מסוים אין לסטות מהחוק ולהתיר לו לשומעה.

כתוצאה מהשאלות המוסריות והחוקיות שהעמיד הסמאע בפני הצופים הפך למעשה ההיתר הכללי והמוחלט שנתנו רוב הצופים לסמאע להיתר חלקי ומסויג, שהותנה במשתנים רבים. השאלה העיקרית שהעסיקה אותם הייתה כיצד ניתן להכריע בשאלה מי ראוי לשומעו, ומי

54 ראו למשל: אבן אלג'זוי, תלביס אבליס (לעיל הערה 41), עמ' 215. מועלית שם הטענה 'אَنْ هَذَا الْغِنَاءُ الْمَطْرَبُ الْمَزَجُ لِلطَّبَاعِ الْمَحْرُكِ لَهَا إِلَى الْعَشَقِ وَحُبِّ الدُّنْيَا لَا يُؤْتِرُ عِنْدِي وَلَا يَلْفَتُ قَلْبِي إِلَى حُبِّ الدُّنْيَا الْمَوْصُوفَةِ فِيهَا' (חלק מהציטוט מופיע בעמ' 43 במאמר עם מראה מקום בהערה 143: 'כיצד השירה המשפיעה על נפש האדם ומרגשת את לב האדם ומביאה אותו לידי תאוה ואהבת העולם הזה, אינה משפיעה עלי ואינה מסיטה לבי לאהבת העולם המתואר בה); אבן אלג'זוי דחה טענה זו, אלא שהוא גייס לטובתו דווקא את אלע'זאלי, מהדוגלים בדוקטרינת ההבחנות, וכנראה בחר באלע'זאלי מפני שהוא קבע באופן עקרוני היתר לכול. אבן אלג'זוי חזר על עמדתו: 'وَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ مَنْ ادَّعَى أَنَّهُ يَسْمَعُ الْغِنَاءَ وَلَا يُؤْتِرُ عِنْدَهُ تَحْرِيكَ النَّفْسِ إِلَى الْهَوَىٰ فَهُوَ كَاذِبٌ' (וכבר הזכרנו שזה הטוען כי הוא מאזין לשירה והיא אינה מעוררת נפשו לתשוקה, הרי שהוא משקר); שם, עמ' 228).

אינו ראוי, מהם המבחנים שלפיהם תוכרע מידת הסיכון או הסיכוי למאזין שביקש להשתתף באופן פעיל בחוויה המיסטית באמצעות הסמאע, כלומר מהי מידת הכלליות והמוחלטות של האיסור או של ההיתר. לצורך ההכרעה בשאלה זו סטו הצופים מעקרון כלליות החוק ומעקרון השוויון בפני החוק⁵⁵ והתחשבו במגוון תכונות ונסיבות שאני מכנה דוקטרינת ההבחנות, בדומה לעיקרון התלמודי של נתינת דברים לשיעורין.

דוקטרינת ההבחנות נדונה בחיבורו של אלע'זאלי 'אחיאא עלום אלדין' שנפוץ במהירות במרחבי המזרח והמערב והיה שנוי במחלוקת חמורה. אלע'זאלי הקדיש את הפרק 'כתאב אאדאב אלסמאע ואלוג'ד'⁵⁶ לסמאע, והחיבור הפך למטרה למתנגדי פרקטיקה זו, שראו באלע'זאלי את אחד מנושאי דגלו של הסמאע, ושביקרו בחריפות את תפיסתו. אלע'זאלי היה למעשה הראשון שדן באופן שיטתי ומובנה בסמאע, שילב בדיונו תיאוריה ופרקטיקה, ונגע בו גם בשאלות משפטיות. במקום דיון בעל אופי דתי שבמרכזו האיסור להאזנה לשירה, כפי שהיה מקובל אצל קודמיו, הוא הציג שיח משפטי על תחולת החוק, יישומו וחריגיו, וקבע מעין הלכה נורמטיבית בכל הנוגע להחלת החוק, בניסיון לגשר בין הפרקטיקה הצופית להלכה.⁵⁷ אלע'זאלי נמשך אחרי דעותיהם של שלושה מחשובי הצופים, אלסראג', אלקשירי ואלמכי, ושימש כגשר בינם לבאים אחריו, אך העשיר את השיח של קודמיו בתרומה נכבדה בעקרונות, בהבחנות ובמונחי משפט (כגון אסתדלאל, מג'מול, תפציל), ולמעשה ניתן לראותו כאחד ממבשרי התקופה הקלסית של הכתיבה הצופית.⁵⁸ היו שסברו שאלע'זאלי השתייך לזרם הצופי

55 על הטענה שהדוקטרינה עומדת בסתירה לשוויון בפני החוק עמד אבן קים אלג'זויה, ראו להלן.
56 פרק זה נכלל גם בחיבורו של אלע'זאלי בשפה הפרסית 'כימיאא אלסעאדה'. ראו: אלע'זאלי, כימיית האושר (לעיל הערה 34), א, עמ' 392–411. אלע'זאלי התייחס לשירה גם בספר אחר ב'אחיאא עלום אלדין'. ראו: אלע'זאלי, כתאב אאפאת אלסאן (אחיאא עלום אלדין, ג), דמשק 1994, עמ' 248–316. בדומה לרמב"ם הוא חילק ב'כתאב אלסמאע ואלוג'ד' את הדיבור לכמה קטגוריות ובאחת מהן נכללת אמירת השיר, אבל ב'כתאב אאפאת אלסאן' כתב שלא יחזור על מה שכתב שם (وقد ذكرنا في كتاب السماع ما يحرم من الغناء وما يحل فلا نعيده). ראו: שם, עמ' 248.

57 בכל החיבור לא השתמש אלע'זאלי במונח מוסיקא, ויש בכך כדי ללמד שהוא התמקד בתכלית המוסרית והחוקית של השירה ובהשפעתה על מאזיניה ומשתתפיה. הוא לא עסק בנושאים המאפיינים בדרך כלל את החיבורים על מוזיקה, שעניינם ביוצריה ובכללי יצירתה ולא במאזיניה, ושנעדדים תכלית רוחנית או מוסרית. ראו: גילברט, מוזיקה (לעיל הערה 7), עמ' 256.

58 K. Garden, 'Al Ghazali's Contested Revival: Ihya 'Ulum al Din and its Critics in Khorasan and Maghrib', Ph.D. dissertation, University of Chicago, 2005, p. 15, n. 12, pp. 29, 54, 68, 74 idem, *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and his Revival of the Religious Sciences*, New York 2014. אני עיינתי בעבודת הדוקטור, וההפניות להלן מכוונות אליה. ראו גם: קניש, מיסטיקה אסלאמית (לעיל הערה 37), עמ' 145. על האופי הייחודי של כתיבתו של אלע'זאלי והתפנית בדרך כתיבתו לעומת קודמיו ראו: M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, pp. 427–468, esp. pp. 446–447. מעניין להשוות את חיבורו של אלע'זאלי לחיבור של בן זמנו אבו אלפצ'ל בן טאהר בן עלי אבן אלקיסראני (נפטר 1113/507), כתאב אלסמאע, קהיר 1970 (שילוח הזכיר חיבור שלו שכותרתו 'פי ג'ואו אלסמאע',

או לפחות הזדהה עימו,⁵⁹ דיבר בשבחו,⁶⁰ והרבה לצטט ממשורריו.⁶¹ הוא עצמו כתב גם שירה והיה בקי בצפונותיה ובהשפעותיה על נפש האדם.⁶² מכוח מעמדו בשדה ההלכה והתיאולוגיה

ונראה שמדובר באותו חיבור; ראו: שילוח, תיאוריה [לעיל הערה 37], א, עמ' 182). חיבורו נושא אופי קוואיסי ומתאפיין בהבאת מסורות בנוגע לשימוש בכלי נגינה. עמדתו של אלע'זאלי המתירה את הסמאע על סיבותיה וחריגיה סוכמה היטב על ידי ע'אדה אלמקדם עדרה, המהדירה של חיבורו של אלקיסראני צפות אלתצוף, בירות 1995, עמ' 299–327, במיוחד בעמ' 322. בהקדמה למהדורה היא ערכה השוואה מעניינת בין אלקיסראני לאלע'זאלי בכל ההיבטים הקשורים לסמאע. ראו: שם, עמ' 129–150.

59 היו שהטילו ספק בהיותו צופי. ראו: B. Abrahamov, 'Al-Ghazali and the Rationalization of Sufism', G. Tamer (ed.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali: Papers Collected on His 900th Anniversary*, I, Leiden 2015, pp. 36, 39, 47. אבל גם אברהמוב סבר שאין הוכחה מכרעת שלא היה צופי, ומכל מקום עמדתו שנויה במחלוקת, והוא עצמו הפנה לביקורת שנמתחה עליו. ראו: שם, עמ' 41, הערה 32. וראו: M. Whittingham, *Al-Ghazali and the Qur'an: One Book Many Meanings*, London and New York 2007, p. 118–125.

60 כגון בחיבוריו 'משכאת אלנאר' ו'מיזאן אלעמל'. וראו: אברהמוב, אלע'זאלי ומחשבה צופית (שם), עמ' 40. בספרו 'אלמנקד' מן אלצ'לא' כתב: 'עתה, משסיימתי את עיוני בתורות אלה, פניתי במלוא המרץ אל דרך הצופיות [على طريق الصوفية] ידעתי שדרכם היא עיון ומעשה גם יחד [...] העיון היה קל בעיני מן המעשה. התחלתי ללמוד את תורתם על ידי קריאה בספריהם [...] והתברר לי שעיקר יחודם הוא במה שאין להגיע אליו על ידי לימוד כי אם על ידי טעם הניסיון הפנימי במישורים [بالذوق والحال] ועלית הנשמה [...] או ידעתי בודאות כי יש להם לצופים חוויות של ממש ולא דיבורים בעלמא, וכל אשר ניתן להשיגו בדרך הידיעה כבר השגתי [...] כפי שלמדתי מתוך כתבי הצופים [...] הנני יודע בודאות, שהצופים הם ההולכים בדרך אלה [السالكون للطريق لله] יתעלה ושהליכתם היא ההליכה הטובה ביותר, דרכם היא הנכונה ביותר ותכונותיהם הן התכונות הטהורות ביותר' (אבו האמד מחמד אלגזאלי, הפודה מן התעיה והטעות והמוביל אל בעל העז והמלכות, תרגמה ח' לצרוס-יפה, תל אביב תשכ"ה, עמ' 55–58; במקור: אלע'זאלי, אלמנקד' מן אלצ'לאל, דמשק 1939, עמ' 122–132). וראו גם: D. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, New York 2000, p. 198, n. 102. אבל בחיבורו בפרסית 'חמאקאת אהל אלבאחה' הוא ביקר את הצופיות – ככל הנראה את הקבוצות הקיצוניות שבקרב הצופים – וטען שהיא משקפת גישה אנטינומית. ראו: קראמוסטפא, צופיות [לעיל הערה 45], עמ' 160 וההפניות למהדורות החיבור בהערה 57 שם.

61 ראו למשל: al-Ghazali on Patience and Thankfulness: Kitab al Sabr wa'l Shukr: Book xxxii of the Revival of the Religious Sciences Ihya 'ulum al Din², trans. H. T. Littlejohn, Cambridge 2016, pp. xxxviii–xxxix.

62 M. Smith, *Al-Ghazali the Mystic: A Study of the Life and Personality of Abu Hamid Muhammad al-Tusi al-Ghazali*, London 1944; וראו: ליטלג'ון, על סבלנות והודיה (שם), עמ' xl–xlv בספרו 'משכאת אלנאר' התייחס אלע'זאלי באופן חיובי אל טעם השיר (ذوق الشعر), אבל הבחין בין תגובות שונות של אנשים על שירה והדגיש את השפעתה המגוונת על נפש האדם, בעיקר על מי שרכשו ידע בשירה, עד שהיא יכולה להביאם לידי איבוד ההכרה. אפשר שרמזו בהשפעה זו על משתתפי הסמאע. ראו: אלע'זאלי, גומחת האורות, תרגם א' אלקיים, ירושלים תשע"ח, להלן אלקיים, גומחת האורות). הוא הזכיר שמיעת שירים בהקדמה לחיבורו 'כימיאא אלסעאדה'. ראו: אלע'זאלי, כימיית האושר [לעיל הערה 34], עמ' 28; וכן ראו: גילברט, מוזיקה [לעיל הערה 7], עמ' 256–257.

הוא תרם תרומה חשובה להפיכתה של הצופיות לזרם חשוב במסורת המוסלמית, זרם שהשפיע על חשובי המיסטיקנים בדורות שלאחריו, כגון אבן אלערבי.

המחלוקת ששררה בין חכמי ההלכה לצופים בנוגע לגיטימיות של שמיעת המוזיקה⁶³ הקרינה על המחלוקת שהתגלעה ביניהם בשאלת כלליות החוק. מוקד המחלוקת נסב על השאלה אם יש להתחשב בפרטים ובמצבים משתנים כשיקולים בהכרעת ההלכה אם להתיר את השתתפות הפרט בסמאע אם לאוסרה, או שעל האיסור או ההיתר להיות כלליים ומוחלטים. מגיני הסמאע תמכו בדוקטרינת ההבחנות, ולמעשה התנגדו לעקרון כלליות החוק. למיטב ידיעתי שאלת כלליות החוק נדונה בספרות המוסלמית רק בנוגע לסמאע, ויש בכך כדי להסביר מדוע התייחס הרמב"ם לשאלת כלליות החוק בנוגע לשירה דווקא.

בקרב הצופים והמקורבים להם היו שתי גישות בשאלת כלליות החוק. קבוצת חכמים מצומצמת התיירה את הסמאע באופן מוחלט, ונתנה היתר כללי להאזנה כמעט ללא הגבלות. נציגה המובהקת של גישה זו הוא מג'ד אלדין אלע'ואלי, שסבר שההיתר מוחלט ואין להטיל בו סייגים: 'أن الاتفاق على أن خصوص السبب لا يمنع عموم الحكم'⁶⁴ (ההסכמה לפרט את הטעם או את הסיבה אינה מונעת מהחוק להיות כללי).⁶⁵ מנגד רוב הצופים התיירו את הסמאע ואת ההשתתפות

63 ראו למשל: אלהג'זירי, כשף אלמחג'וב (לעיל הערה 40), עמ' 404. על המחלוקת הרחבה ביניהם, שהסמאע היה רק אחד מענייניה, ראו: גריבץ, מחלוקת (לעיל הערה 36), עמ' 54–56.

64 'בוארק אללמאע פי אלרד עלי מן יחרם אלסמאע', ראו: רובסון, חיבורים (לעיל הערה 37), עמ' 120–184; תרגום: עמ' 69–118. המובאה מעמ' 133. ייחוס החיבור לאחיו של אלע'ואלי אחמד בן מוחמד שנוי במחלוקת בין החוקרים. ריטר סבר שהוא חיברו. ראו: H. Ritter, 'Al-Ghazali Abu Hamid Muhammad B. Muhammad Al-Tusi', *Encyclopaedia of Islam*², II, pp. 1038–1041. וככל הנראה כך סבר גם פארמר. ראו: H. G. Farmer, 'Maimonides on Listening to Music', *JRAS* (1933), p. 883. ספק שהוא מחברו הצייע לראשונה לואיסון (מוסיקה קדושה, עמ' 4 הערה 10) ובעקבותיו לומברד סבר מטעמים שונים שהחיבור הוא של מג'ד אלדין אחמד בן מוחמד אלטוסי והוא מאוחר יותר. ראו: J. E. B. Lumbard, *Ahmad al-Ghazali: Remembrance and the Metaphysics of Love*, Albany, NY 2016 pp. 19–20; ובעקבותיו: א' אלקיים, 'העירום כמשל, כריטואל וכמרד, במיסטיקה הצופית בימי הביניים', המזרח החדש, נג (תשע"ד), עמ' 37... במקום אחר הוא הביא סיוע לעמדתו ממה שנמסר בחדית' על הנביא: 'ولما حضر الرقص وسماع الدف والغناء ولم يبه أحدًا عن ذلك دل على جوازه مطلقاً' (ומכיוון שהיה נוכח בזמן הריקוד והכאה על הטנבור והשירה ולא אסר על אחד בכך מראה הדבר על היתר מוחלט; אלמכ, קות אלקלוב [לעיל הערה 43], עמ' 135).

65 הוא יצא במיוחד כנגד מי שאוסרים את השמיעה: 'ומי שסובר שהשמיעה אסורה באופן מוחלט הרי הוא אוסר דבר שאין בנוגע אליו הוראה כתובה [فقد حرم في الشرع ما لم يرد النص به]' (רובסון, חיבורים [שם], עמ' 150). הוא אף קבע יותר מפעם אחת שמי שמתכחש להיתר המוחלט לשמיעה הוא בחוקת כופר ועברייני: 'أن السماع مباح مطلقاً وأن منكره إما كافر أو فاسق' (אכן השמיעה מותרת לחלוטין ומי שמכחישה הרי שהוא כופר או חוטא; שם, עמ' 156); 'وفي إنكار سماع الغناء وسماع ضرب الدف والأصوات الحسنة مخالفة السنة واعتقاد تحريمها كفر والأعراض والانتهاز عنها فسق' (ומי שמכחיש שמיעת השירה ושמיעת קול הכאת הטנבור והקולות היפים דעתו היא בניגוד לתורה שבעל פה [סונה], ולהאמין באיסורם הוא כפירה, ולהפנות להם עורף ולהימנע מהם זהו פשע; שם, עמ' 127); וראו גם: שם, עמ' 134, 155 (סנקצייה שנקבעה כבר על ידי קודמיו ראו למשל: אבו אלקאסם עבר אל-כרים אל-קשירי, ארטאלה אלקשיריה, קהיר 1940, עמ' 168); וכן בפתחת החיבור:

בו, אבל סייגו את ההיתר במספר משתנים: נסיבות השמעתה, זהות מבצעה, תכונות מאזיניה והשתייכותם המעמדית, ובכך הם סטו למעשה מעקרון כלליות החוק והשוויון בפני החוק. נציגה המובהק של גישה זו הוא כאמור מחמד אלע'זאלי. ניסיונותיהם של הצופים להגדיר קני מידה אלה ולתארם היו לב השיח הצופי בעניין הסמאע כבר במהלך המאה התשיעית. תכלית הדיונים הייתה להצביע על עוצמת השפעת השירה על לב כל אחד ואחד ועל הסכנות הטמונות בה.⁶⁶ אחד הביטויים המובהקים לתועלת מול הסיכון שבשמיעתה נמצא בדברים המיוחסים לד' אלנון אלמצרי, יליד מצרים, אחד מאבות הצופיות באמצע המאה התשיעית (נפטר 860/245): 'وارد حق يزج القلوب إلى الحق فمن أصغى إليه بحق تحقق ومن أصغى إليه بنفس تزدق' (הסמאע הוא) דבר הבא מאת האמת [כינוי לאל] ואשר מעורר את הלבבות אל האמת. מי שמאזין לו באמצעות האמת השיג את האמת, ומי שמאזין באמצעות הנפש נופל לתוך כפירה).⁶⁷ באותה

'ومن اختلج في ظنه ذلك كفر بالإجماع' (ומי שזה רחש במחשבתו כפר בהסכמה הכללית; שם, עמ' 121). קביעה זו שכיחה בחיבורו. ראו: שם, עמ' 127, 143; וכן: 'ومن حرم في الشرع ما ليس فيه افتراء على الله شيئا ومن افتراء على الله شيئا كفر بالإجماع' (ומי שאוסר בחוק מה שלא נמצא בו הרי שהוא המציא דבר כנגד אלוהים ומי שמציא דבר כנגד אלוהים הרי הוא כופר בהסכמה של כולם; שם, עמ' 151). הוא גם יצא כנגד מי שמבחינים בין קבוצות ומחילים על כל אחת מהן דין שונה (שם, עמ' 156). הוא היה רגיל להשתמש ברעיון של הסכמה כדי לבסס את דעתו. ראו גם: שם, עמ' 144. וכן הזכיר את 'إجماع الأمة' (הסכמת האומה; שם, עמ' 154), שהיא אחד מארבעת מקורות המשפט המוסלמי ומקור משפטי חשוב של אסכולת אלשאפעי. אבל גם הוא הודה בקיומם של מקרים קיצוניים שבהם השפעת הנגינה שלילית ביותר, ותלה את איסורה בהסכמת חכמים (אג'מאע). למשל הוא הסביר שעמדתו של אבו חניפה האוסרת לכאורה את המוזיקה חלה רק במקרים קיצוניים: 'فإذا لو ثبت قول أبي حنيفة بتحريم السماع كان ذلك مؤولا بسماع الملاهي والفسق والفجور والكذب ولا نزاع في ذلك بين الكل' (ולו הוכחה דעתו של אבו חניפה באיסור השמיעה יש לפרש זאת שמדובר בכלים של שעשוע, סטייה, פריצות וכזב ואין מחלוקת בין כולם בשאלות אלה; שם, עמ' 146). היו גם שסברו כי מי שמתמשים בסמאע בצורה לא נכונה הם כופרים. ראו: V. Cornell, *The Way of Abu Madyan: Doctrinal and Poetic Works of Abu Madyan Shuayb ibn al-Husayn al-Ansari* (C. 509/1115–16–594/1198), Cambridge 1996, p. 89

66 על שכיחותה של ההתייחסות לסכנות שבשמיעת המוזיקה בספרות הנוגעת בסמאע ראו למשל: אלהג'זירי, כשף אלמחג'וב (לעיל הערה 40), עמ' 404; אלסראג', כתאב אללמע (לעיל הערה 44), עמ' 343; אבו אלנג'יב אלסחרודי (נפטר 1168/563), אדאב אלמרדין, קהיר 2002, עמ' 91; ובתרגום לאנגלית: M. Milson, *A Sufi Rule for Novices: Kitab Adab al-muridin of Abu al-Najib al-Suhrawardi*, Cambridge 1975, p. 61–64

67 אלסחרודי, אדאב (שם), עמ' 91. בחיבור זה אמירות שונות על דרכי ההשפעה של השירה על הלב. וכן ראו: אלסראג', כתאב אללמע (שם), עמ' 434; אבו בכר מחמד אלכלאבאד', כתאב אלתערף למד'הב אהל אלתצוף, קהיר 1933, עמ' 126–127; ובתרגום לאנגלית: Abu Bakr al-Kalabadhi, *The Doctrine of the Sufis: Kitab al-Ta'arruf Limadhhab Ahl al-Tasawwuf*, trans. A. J. Arberry, Cambridge 1935, pp. 166–167. אלכלאבאד' הביא בשם אבו אלקאסם אלבע'דאדי חלוקה של המאזינים לשתים קבוצות: 'האחת 'لمسعت الكلام فاستخرجت منه عبرة' (שומעת את השיח וממנו לומדת לקח), והשנייה 'لمسعت النغمة وهي قوت الروح [...] فظهر عند ذلك من المستمع الاضطراب والحركة' (שומעת את השירה שהיא מזוון ללב [...] ומופעים אצל המאזין ריגוש ותנועה). וראו על ההבחנה בין השפעה אובייקטיבית לבין השפעה סובייקטיבית של המוזיקה: H. G. Farmer, *The Influence of Music from Arabic Countries: A*

רוח התבטא אבו טאלב אלמכי (נפטר 996/386), שמסר בספרו 'קוֹת אֶלְקֻלוֹב' (מזון הלבבות) בשמו של עבאס אלח'צ'ר: 'هو الصفا الزلال الذي لا يثبت عليه إلا أقدام العلماء' (זוהי [השירה] אבן חלקלקה שרק רגלי אנשים מלומדים יכולות לעמוד עליה).⁶⁸ אבו עבד אלרחמאן אלסלמי איש נישאפור (נפטר 1021/412) מסר בחיבורו 'טבקאת אלצופיה' (דורות הצופים)⁶⁹ שאבו אלעבאס אבן מסרוק (נפטר 910/298) השיב על שאלה באשר לאחד ממקצבי הסמאע (המכונה רבאעי) שהאזנה לו מותרת רק למי שאישיותם הפנימית והחיצונית היא בעלת טבע הגון, שליבם חזק, וידיעתם בוגרת.

הגישה הצופית של הבחנות ודקדוקי הבחנות בהחלת החוק בכל הנוגע לסמאע הניבה בספרות הצופית במאות האחת עשרה והשתים עשרה יכול עשיר של חלוקות, מיונים, מדדים והבחנות בין מצבים ונסיבות, כלי נגינה, זמרים-מבצעים ובעיקר תכונות האנשים המאזינים ומזגם והרבידים החברתיים והרוחניים שאליהם הם משתייכים. הצופים תיארו את כל אלה בפרוטרוט, לעיתים במונחים זהים ולעיתים במונחים חילופיים שדרך כלל משמעותם דומה. בספרות שנכתבה על הסמאע עוברות כחוט השני הבחנות משולשות, שממיינות את המבקשים להשתתף בסמאע לשלוש קבוצות,⁷⁰ להבחנות אלה שתי תכליות: להכריע בשאלה איזו הלכה תחול על המאזין, זו האוסרת או המתירה, ולקבוע את מקומו בסולם הדירוג הפנימי של הצופים. שתי התכליות הללו קשורות זו בזו ולעיתים הגבול ביניהן מעורפל. כדי לבסס את טיעוניהם להתרת הסמאע וסייגיה ניסו הצופים לעגן את הבחנותיהם במסורות על הנביא וחרביו ועל חכמים קדומים ועל תקדימים של ראשוני הצופים.

Lecture Delivered before The Musical Association, London, 27th April, 1926, London 1926, pp. 6-7

68 נראה שהחלוקה של מכי היא פנים-צופית, כלומר הסמאע מותר לטהורים בלבד ואסור על מי שאינו טהור. כך עולה למשל מדבריו 'لأن السماع علم لا يصلح إلا لأهل الصفاء. فمن سمعه على كثر فذاك له محنة وضرب' (שהרי הסמאע הוא ידע אשר אינו ראוי כי אם לאנשי הטוהר, ומי ששמעו בעודו עכור הרי שזהו בעבורו אסון וצרה; עמ' 1090) ראו גם: שם, עמ' 1097. מכי הבחין בין מי שביכולתו להאזין למי שאינו יכול, כלומר בין מי שהשמיעה אסורה עליו למי שהיא מותרת לו. בדבריו טמונים למעשה ניצניה הראשונים של ההבחנה בין אנשים, שלאחר מכן התגבשה אצל אלע'זאלי כעיקרון נורמטיבי שכינתי דוקטרינת ההבחנות. ראו למשל: שם, עמ' 1091, 1097. מכי הרבה להבחין בין סוגי אנשים במגוון נושאים, כגון שתיית שכר ומתן נשיקה. ראו: שם, עמ' 1097-1099.

69 אלסלמי, טבקאת אלצופיה, מהדורת נ' שריבה, קהיר 1953, עמ' 239. וראו: A. M. Damghani, 'Persian Contributions to Sufi Literature in Arabic', לואיסון, מורשת הצופיות (לעיל הערה 39), עמ' 54.

70 חלוקה משולשת נפוצה בספרות הצופית וגם בספרות השיעית בדיונים שאינם קשרים לסמאע. לעיתים החלוקה היא למספר קבוצות גדול יותר. יש חלוקות שנקבעו לפי תוכן המוזיקה, כדוגמת מה שכתב אחמד אבן עבד אלוהאב אלנוירי בשם אבראהים אלמוצלי: 'الغناء على ثلاثة أضرب: ف ضرب مله مطرب يحرك ويستخف وضرب ثان له شجي ورقة وضرب ثالث حكمة وإتقان صنعه' (הזמרה מתחלקת לשלושה סוגים: סוג משעשע, מרנין המניע [את הגוף] וגורם לתחושת הקלה סוג שני של יגון ועדינות, וסוג שלישי של חוכמה ומיומנות במלאכה; אלנוירי, נהאית אלארב פי פנון אלדב, ה, קהיר 1936, עמ' 117). אבל בדרך כלל במיון הוא הלך בעקבות אלע'זאלי. ראו: שילוח, תיאוריה (לעיל הערה 37), א, עמ' 295.

אסתפק בכמה דוגמאות מני רבות כדי להראות עד כמה חדרה דוקטרינת ההבחנות ללב השיח הצופי, את עוצמתה ואת המשקעים שהותירה אחריה ואת התעלמותה למעשה מעקרונ כלליות החוק. היא מופיעה לראשונה כבר במחצית הראשונה של המאה העשירית. אלסראג' (נפטר 988/378) ב'כתאב אללמע' (ספר הניצוצות) בשם אבו יעקוב אסחאק אלנהרג'זרי (נפטר 941/330): 'בעלי הסמאע נחלקים לשלושה סוגים: (א) הנתונים לשלטון הרגע [המיסטי] בתנועה ובמנוחה, (ב) המתאפיינים באלם ובהיעדר תנועה, (ג) המתמוטטים בשעת החוויה המיסטית – הללו הם החלשים מבין השומעים'.⁷¹ אבו אלקאסם עבד אלכרים אלקשירי (נפטר 1072/465), בן דורו של אלנהג'זרי, שנחשב מראשי הדוברים הצופים המתונים, הרבה להביא בחיבורו 'אלרסאלה' (האיגרת) דעות מגוונות המבחינות בין קבוצות ויחידים.⁷² הוא הבחין בין הצופים שמגלים עניין רוחני במוזיקה למי שמשתמשים בה לשם תענוג ושעשוע בלבד: 'فإن هذه الطائفة جلت رتبتهن عن أن يستمعوا بلهو أو يقعدوا للسمع بسهو أو يكونوا بقلوبهم مفكرين في مضمون لغو أو يستمعون على صفة غير كفاء' (שהרי קבוצה זו [הצופים] הם בדרגה גבוהה [מילולית: דרגתם נעלית מהאזנה] ואינם מאזינים למוזיקה לשם שעשוע [בלהו] או יושבים ומאזינים בפיוזר נפש [בסשו] או חושבים בלבבם דברי הבל [לגו] או בצורה לא נאותה [غير كفاء]). אלקשירי הדגיש שרק מי שהוא בעל כוונות טובות, ושאין בליבו מחשבות אסורות או מגונות, ראוי להשתתף בסמאע: 'إذا لم يعتقد المستمع محظورا ولم يسمع على مذموم في الشرع ولم ينجس في زمام هواه ولم ينخرط في سلك لاهو' (המאזין אינו מתכוון לדבר האסור ולא לדבר שהוא מגונה על ידי ההלכה ואינו מתיר את הרסן לרגשותיו ואינו נרתם לשעשועו).⁷³ אלקשירי מסר בשם מורו אבו עלי אלקאק (נפטר

71 אלסראג', כתאב אללמע (לעיל הערה 44), עמ' 268; בתרגום לעברית: סבירי, הצופים (לעיל הערה 38), עמ' 372. וראו: אלסראג', כתאב אללמע (שם), עמ' 342, בשם ד' אלנון אלמצרי. בהסתייגותו של אלסראג' מהמצבים המיסטיים הוא כתב בין היתר: 'שהרי המצבים גם אם הם נעלים, עדיין תכונות האנוש מהולות בהם והם מותנים בגבולות האנושי, גם אם נקיים הם מפגמים, אין לאדם ביטחון שלא יכשל בהם [...]. אלא אם שמיעתו היא באל, לשם האל מן האל ואל האל' (כתאב אללמע [שם], עמ' 279; סבירי, הצופים [שם], עמ' 382).

72 אלקשירי, רסאלה (לעיל הערה 65). תרגום לאנגלית ראו: *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (al-Risala)* *al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*, trans. A. D. Knysh, London 2007

73 אלקשירי, רסאלה (שם), עמ' 166. בראש החיבור הוא הציג את עמדת אלשאפעי, שלא אסר שמיעת מוזיקה אבל גינה אותה: 'فإنه لا يحرمه ويجعله في العوام مكروها حتى لو احترف بالغناء أو اتصف على الدوام بسماعه على وجه التلهي' (הוא לא אסר אבל גינה אותה אצל ההמון אפילו אם מישוה עשה אותה למקצוע או התמיד בשמיעתה על דרך השעשוע; שם). אבל נחלקו הדעות על עמדתו של אלשאפעי. מג'ד אלדין אלע'זאלי טען שאלשאפעי המליץ על שמיעת מוזיקה. ראו: רובסון, חיבורים (לעיל הערה 37), עמ' 130. אבל שאפעים מאוחרים גינה אותה. ראו למשל: אבו אלטיב טאהר בן עבדאללה בן טאהר אלטברי (נפטר 1058/450), 'כתאב פי אלסמאע ואלע'נאא' (עדיין בכתב יד; ראו: שילוח, תיאוריה [לעיל הערה 37], א, עמ' 343; ב, עמ' 177–178, ושם ציין לשני חיבורים נוספים של אלטברי על סמאע); אבן ג'מאע ברהאן אלדין בן עבד אלרחים (נפטר 1388/790), 'ג'זאב סואל סאלה שח'ץ מן אלפקראא פי אלסמאע' (אף הוא עדיין בכתב יד; ראו: שילוח, תיאוריה [שם], ב, עמ' 104–105) – בחיבור זה הובע גינוי מתון למוזיקה. לתמיכה במוזיקה ראו בחיבורו של הצופי השאפעי אבו חפץ שהאב אלדין אלסהרורדי (נפטר 1235/632) עוארף אלמעארף,

1015/504)⁷⁴ – מתומכי הסמאע המובהקים (צאחב אלסמאע) שתורתו השתקעה בחיבורו של אלקשירי – דברים מפורשים באשר להבחנה בין מעגלים חברתיים שונים בכל הקשור להחלת החוק: 'السماع حرام على العوام لبقاء نفوسهم مباح للزهاد لحصول مجاهداتهم مستحب لأصحابنا لحياة قلوبهم' (הסמאע אסור על המון העם למען הישארות הנפש, מותר לסגפנים בגלל מאמציהם להתגבר על יצרם, ומומלץ לחברינו [הצופים] מפני שהוא מחיה את ליבותיהם).⁷⁵ בהמשך פירש אלקשירי שהקבוצה הראשונה מאזינה לפי חוויית הרגע המיסטי (בوقت); השנייה – לפי מצבו הנפשי של המאזין (بحال); ואילו השלישית מאזינה באמת (بالحق).⁷⁶ הוא הביא חלוקה נוספת (שנמצאת גם אצל אלסראג'): 'أبناء الحقائق يرجعون في سماعهم إلى مخاطبة الحق سبحانه لهم وضرب يخطبون الله تعالى بقلوبهم, معاني ما يسمعون فهم مطالبون بالصدق فيما يشيرون إلى الله تعالى وثالث هو فقير مجرد قطع العلاقات من الدنيا والآفات يسمعون بطيبة قلوبهم وهؤلاء أقربهم إلى السلامة' (הראשונה, שפונה לאלוהים כששומעים במה שנמסר להם ממנו; השנייה, שפונים לאלוהים באמצעות לבבם במה שנמסר להם ושואפים להגיע לאמת באמצעות ניסיונם; והשלישית, העניים חסרי רכוש שניתקו קשר עם העולם והדברים הרעים ושומעים בטוב ליבם והם הקרובים ביותר לשלמות).⁷⁷ אלקשירי ואלסראג' הביאו עוד חלוקה משולשת (ثلاثة أوجه), הקרובה במשמעותה לקודמותיה: 'فوجه منها للمريدين والمبتدئين يستدعون بذلك الأحوال الشريفة ويخشى عليهم في ذلك الفتنة والمراءاة والوجه الثاني للصادقين يطلبون الزيادة في أحوالهم ويسمعون من ذلك ما يوافق أحوالهم وأوقاتهم والوجه الثالث لأهل الاستقامة من العارفين فهم لا يعترضون ولا يتأبون على الله فيما يرد على قلوبهم' (הראשונה למשתוקקים ולמתחילים, שמבקשים להגיע דרכה [דרך המוזיקה] לדרגה רוחנית נעלית ועליהם לחשוש מפיתוי וצביעות; השנייה לדוברי האמת המבקשים להגביר את התודעה הרוחנית שלהם והמאזינים רק למה שמתאים למצבים הרוחניים ולרגעים המיסטיים שבהם נמצאים חבריה; והשלישית לאנשי היושר בעלי הידיעה המיסטית, שמפקידים בידי אלוהים את הסמכות להחליט מה יחדור ללבבם).⁷⁸ חלוקה נוספת נמצאת בחיבורו של אבו נג'יב אלסחרורדי (נפטר

בירות 1999. עליו ועל חיבורו ראו: Angelika Hartmann, 'Al-Suhrawardi', *Encyclopaedia of Islam*², IX, pp. 779–782

74 אבן קים אלג'זויה, אלכלאם עלי מסאלת אלסמאע, ריא' 1409 (להג'רה), עמ' 386.

75 החלוקה המשולשת של אלקשירי אינה נמצאת כלשונה במהדורת החיבור שלפניי, אבל יש בה הבחנה קרובה בין שלוש קבוצות התייחסות שאף היא נמסרה בשם אבו עלי אלקאק: 'سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله تعالى يقول الناس في السماع ثلاثة: متسمع ومتسمع وسماع. فالمتسمع يستمع بوقت والمتسمع يسمع بحال والسماع يسمع بالحق' (שמעתי מהמורה אבו עלי אלקאק ירחם עליו אלוהים אומר: יש שלוש קבוצות בנוגע לשמיעת מוזיקה: האחת, השואפת להאזין, השנייה, שמאזינה, והשלישית, שמאזינה באמת; אלקשירי, רסאלה [לעיל הערה 65], עמ' 173).

76 השוו: אלסחרורדי, אאדאב (לעיל הערה 66), עמ' 29 – הוא הבחין בין וקת, חאל ונפס.

77 אלקשירי, רסאלה (לעיל הערה 65), עמ' 351.

78 שם; אלסראג', כתאב אללמע (לעיל הערה 44), עמ' 349, ושם חלוקה נוספת: 'فمنهم من يسمح يسمع ومنهم من يسمح بالحال ومنهم من يسمح بالحق' (ומהם מי שמאזין בטבע, ומהם מי שמאזין במצב [רוחני זמני] ומהם מי שמאזין באמת. לסראג' עוד חלוקה משולשת, הקשורה לראייה המיסטית של האל: הצעירים, כלומר

1168/563), תלמידו של אלע'זאלי, בחיבורו 'אאדאב אלמרדיין' (הלכות התלמידים): 'وأهله على ثلاث طبقات: مرید طالب ومتوسط سائر ومنته اصل. فالمرید صاحب وقت والمتوسط صاحب حال والمنتهي صاحب نفس' (לצופים שלושה מעמדות: תלמיד המבקש, בינוני ההולך בדרך ומי שהגיע אל קו הסיום. התלמיד נתון לרגע מיסטי, הבינוני נתון למצבים מיסטיים שונים, ומי שהגיע לסוף הוא בעל נשימה [הגיע אל התייצבות ורוגע]).⁷⁹ חלוקה דומה נמצאת בחיבורי צופים בני זמנו של הרמב"ם. כך כתב בן זמנו של הרמב"ם אבו מדין (נפטר 1198/594): 'والأحوال مختلفة على حسب الأحوال والترتيب والمقامات والدرجات [...] والسماع حق وخلق فمن سمع بقلبه تحقق ومن سمع بنفسه تزندق' (מצבי ההתפעמות משתנים בהתאם למצב הרוחני שבו נמצא היחיד [ותלויים] בשכבה, במעמד ובדרגה [...] וההאזנה היא אלוהית ואנושית [כלומר אל לעומת ברואי], מי שמאזין בליבו הרי מאשרים [את מצבו], ואילו מי שמאזין בנפשו [החושנית] הרי נהיה כופר).⁸⁰ לעיתים מנו המחברים הצופים דרגות רבות יותר.⁸¹

לצד המדדים הפנימיים הבוחנים את מזגו של האדם ותכונותיו, כוונתו ותכליתו, תמימותו וניסיונו, הצביעו לעיתים הכותבים על התנאים החיצוניים להשתתפות בחויית הסמאע, ואלה כוללים בדרך כלל שלושה מרכיבים: הזמן, המקום והחבורה המתאימה. למשל אלסראג', אלקשירי ואחרים מסרו כבר בשמו של אלג'ניד (נפטר 910/298): 'السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء الزمان والمكان والإخوان' (להאזנה נחוצים שלושה דברים: זמן, מקום וחברים).⁸²

ההבחנות שהבאתי הן מדגם בלבד, וניתן לדלות מהספרות הצופית הבחנות נוספות, שנגזרות

התלמידים הטירונים; הבינוניים, כלומר עבדי האל שצפון ליבם נתון לאל לבדו, והצופים באל צפייה יציבה ורואים אותו בכל מקום ובכל דבר. ראו: סבירי, הצופים (לעיל הערה 38), עמ' 494.

79 אלסהרורדי, אאדאב (לעיל הערה 66), עמ' 29. וראו: מילסון, הלכות התלמידים (לעיל הערה 66), עמ' 35. ראו גם: 'בעלי הסמאע נבדלים זה מזה [...] יש שבעת הסמאע גוברים עליו פחד, עצב או געגועים [...] ויש מי שגוברת עליו תקווה שמחה ועליצות שמביאתו לידי תנועה נרגשת [...] כמו שסופר על דוד עליו השלום שקיבל את פני השכינה בריקוד' (אלסהרורדי, אאדאב [שם], עמ' 96, 12; סבירי, הצופים [שם], עמ' 372). אלקשירי הביא חלוקה משולשת דומה שבה התחלף כינוי הקבוצה הראשונה ה'الوقت בכינוי بالطبع, שמשותף לשכבת ההמון ולשכבת העילית, ונראה שמשמעות שניהם קרובה ואין ביניהם הבדל (אלקשירי, רסאלה [לעיל הערה 65], עמ' 169).

80 קורנל, אבו מדין (לעיל הערה 65), עמ' 83.

81 למשל אבו עבד ארזחמאן אלסלמי איש נישאפור מנה בשם אבו בכר אלכתאני אלבע'דאדי (נפטר 933/322) סולם של חמש דרגות מהנמוכה לגבוהה: 'סמאע של הדיוטות הוא מתוך המזג, סמאע של תלמידים וטירונים מתוך אהבה ויראה, סמאע של צדיקים מתוך ראיית הנועם והחסדים, סמאע של בעלי הידיעה [המיסטית] מתוך ציפיה, סמאע של אנשי האמת מתוך הסרת הלוט וגילוי עיניים – לכל אחד מקום שממנו הוא יוצא ותחנה שאליה הוא מגיע' ראו: al-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahmān, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, (ed.) Pedersen, Johannes (Leiden, 1960), pp. 390–391. עמ' 374.

82 אלקשירי, רסאלה (לעיל הערה 65), עמ' 168; אלסראג', כתאב אללמע (לעיל הערה 44), עמ' 246. וראו: אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 415, ואף הוא מסר בשמו של אלג'ניד. על אלג'ניד ראו: גרדן, אלע'זאלי (לעיל הערה 58), עמ' 70; C. Melchert, 'The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the 9th Century C.E.', *Studia Islamica*, 83 (1996), pp. 66–70.

מהתיאוריה הצופית בנוגע לדוקטרינת ההבחנות ויישומה במצבים משתנים, בבחינת נותנים את דבריהם לשיעורין. ההתייחסויות לדוקטרינת ההבחנות המושרשות היטב כבר בספרות הצופית מן המאה העשירית, מצביעות על עומק ההכרה של הצופים באימוצה. אולם הראשון שקבע קביעה מעין נורמטיווית שחוקיות השמיעה והיתרה תלויים בנסיבות ובתכונות האנשים הוא למיטב ידיעתי אלהג'זירי, שחי כדור לפני אלע'זאלי (נפטר 1077/516 או 1078/517). בחיבורו 'כשף אלמחג'זב לארבאב אלקלוב' (גילוי המכוסה לבעלי הלבבות) כתב: 'שלכל צופי יש דרגה משלו בנוגע לשמיעה, והרגשות שהוא מפיך ממנה עומדים ביחס לדרגתו'.⁸³ בהמשך הוא פירט את ההבחנות בין מאזינים שונים בהתאם לעוצמת השפעת המוזיקה עליהם,⁸⁴ וקבע קביעה נורמטיווית שחוקיות השמיעה והיתרה תלויים בנסיבות: 'שהחוקיות [של השמיעה] תלויה בנסיבות ובעיקר בתכונות המאזין והיא אינה יכולה להיקבע באופן מוחלט. אם היא משפיעה על האדם לחיוב היא לגיטימית, ואם אינה [משפיעה עליו לחיוב] הרי היא אינה לגיטימית'.⁸⁵ אלהג'זירי קבע חד-משמעית שבאשר לסמאע אין חוק אחד חל על כולם: 'אתה חייב לדעת שעקרונות הסמאע משתנים בהתאם לשוני במזג [האנשים] כמו שיש שאיפות שונות בלבבות השונים, ותהיה זו עריצות לקבוע חוק אחד לכולם'. עמדה מפורשת זו של אלהג'זירי נתנה את אותותיה בספרות הצופית שנכתבה אחריו והשפיעה במיוחד על התיאוריה של אלע'זאלי, ויש

בפירוט אצל מג'ד אלדין אלע'זאלי: רובסון, חיבורים (לעיל הערה 37), עמ' 123; סבירי, הצופים (שם), עמ' 375–377.

83 אלהג'זירי, כשף אלמחג'זב (לעיל הערה 40), עמ' 406. בהמשך השווה אלהג'זירי בין מוזיקה לשמש – כשם שהשמש זורחת על כולם אבל משפיעה על כל אחד באופן שונה, כך המוזיקה משפיעה על כל אחד בהתאם לדרגתו.

84 אין זכר לקביעה דומה בחיבורו של אבו נצר אלסארג' כתאב אללמע', שלדעת המהדיר אלהג'זירי נמשך בעקבותיו. ראו: אלהג'זירי, כשף אלמחג'זב (שם) עמ' 23. ייתכן שאלהג'זירי הכיר את חיבורו של אלקשירי אף שלא רמו על כך בחיבורו. הוא הזכיר את חיבורו של עבד אלרחמאן אלסלמי 'כתאב אלסמאע', שאף בו קובצו מסורות הקשורות לנושא. (לא הצלחתי לאתר חיבור זה; ספרני הספרייה באוניברסיטת הרוורד סבורים שהוא לא פורסם מעולם.) אצל בן זמנו של אלע'זאלי אבו אלקאסם אלאצפהאני מובאת בשם עתאבי דעה המבחינה בין שתי קבוצות: המעולים, שלהם האזנה מותרת, ומי שאינם מיומנים ומומחים שלהם היא אסורה: 'חلال من الفائق حرام من غير الحائق' (מותר למעולה, אסור למי שאינו מיומן; אלאצפהאני, מחאצ'ראת [לעיל הערה 41], ב, עמ' 705). המשתנים והנסיבות הם מוטיב חוזר גם בספרות המאוחרת ובמקומות מרוחקים. ראו למשל: B. B. Lawrence, *Nizam ad-Din Awliya: Morals for the Heart: Conversations of Shaykh Nizam ad-Din Awliya Recorded by Amir Hasan Sijzi*, New York 1992, pp. 355–356; הדברים שם משקפים את היחס לסמאע ואת התנאים לקבלתו בהודו במאה השלוש עשרה.

85 אלהג'זירי, כשף אלמחג'זב (שם), עמ' 402. רמז לדוקטרינה המבחינה נמצא גם ב'איגרת האחים הנאמנים', המתמקדת בהשפעת המוזיקה על נפש האדם: 'כי ההשפעות הטבועות בנשמות המאזינים על ידי המקצבים והנעימות של המוזיקאי הן ממינים שונים [...] כל זאת תלוי בדרגת הידיעה שאליה הגיעה הנשמה ואיכות המעשים הטובים המשמשים מטרה מתמדת לאהבותיה' (שילות, איגרת [לעיל הערה 40], עמ' 55; וראו גם: שם, עמ' 11). ייתכן שיש לחיבור זה זיקה לזרם הצופי.

לה הדים, בשינוי קל, אצל תלמידו אבו אלנג'יב אלסהרורדי (נפטר 563/1168) בחיבורו 'אדאב אלמרידין'.⁸⁶

אף שהשימוש הנורמטיבי בשיטה המבחינה נמצא כבר אצל אלהוג'ירי, חשוב לציין שחיבורו של אלקשירי שימש מקור עיקרי למי שבאו בעקבותיו, במיוחד לחיבורו של אלע'זאלי 'אחיאא עלום אלדין'. חיבורו של אלקשירי וחיבורו של אלע'זאלי הם שתי אבני הפינה של התיאוריה הצופית, ולכן שניהם היו מטרה למתנגדי הסמאע, כדוגמת אלקרטבי ואבן קים אלג'וזיה.

2. שיטת אלע'זאלי וההולכים בעקבותיו

אלע'זאלי אימץ בחיבורו 'אחיאא עלום אלדין', בעקבות אלהוג'ירי, את דוקטרינת ההבחנות, והיא עוברת כחוט השני בחיבורו.⁸⁷ בראשונה הוא חזר על הדעה שהביעו קודמיו ששמיעת הסמאע אסורה על אנשים שהמוזיקה משפיעה עליהם לרעה או במצבים מסוימים שפירט וכן על אנשים מסוימים. בעקבות תנאים אלה הוא קבע את העיקרון שאם המוזיקה עלולה לגרום לאדם נזק עליו להימנע מלהאזין לה: 'ומהם כן النظر في السماع باعتبار تأثيره في القلب لم يجز أن يحكم فيه مطلقا بإباحة ولا تحريم بل يختلف ذلك بالأحوال والأشخاص واختلاف طرق النغمات فحكمه حكم ما في القلب' (מאחר שהדיון הוא במוזיקה ובשירה בהתחשב בהשפעתם על הלב, אי אפשר לשפוט בעניין באופן מוחלט [או כללי] בנוגע להתרתה או לאיסור עליה, אלא הדבר משתנה בהתאם לנסיבות, בהתאם לאנשים ובהתאם לשוני בקליטת המנגינות [על אופן השומע]), והכלל שחל הוא לפי מה שמתחולל בלבבות).⁸⁸ במקום אחר בחיבור, בדיונו בהאזנה לקול אישה, הוא שב והתייחס לדוקטרינת ההבחנות: 'ولا يبعد أن يختلف الأمر في مثل هذا بالأحوال [...] والسماع يدعو إلى النظر والمقاربة وهو حرام فيختلف ذلك أيضا بالأشخاص' (ולא בלתי מתקבל על הדעת שבדברים כגון

86 אלסהרורדי, אדאב (לעיל הערה 66), עמ' 91. על החלוקה המשולשת של הסמאע ראו גם: 'On the theoretical plane, they came to discern several types of *sama*, namely, the *sama* of one's lower soul, the *sama* of the heart, and the *sama* of the spirit' (הערה 37, עמ' 325)

87 במחקר כמעט לא נדונה שאלת כלליות החוק בתיאוריה של אלע'זאלי. אוורי התייחס אליה בהערה קצרה, ומפני חשיבותה אביא אותה במלואה: 'Ghazhali remarks on the difficulty of generalizing in legal discussion about what is allowable and what is not. First, not every permitted action is allowed in excess, such as eating, which in excess becomes gluttony. Second, something permitted may on occasion do damage, hence it must be prohibited. The example offered is the eating of honey, which in medieaval medicine was not permitted if the person was feverish. Conversely, wine is normally forbidden, but is allowable if a person is choking and there is nothing else available. The author states that all such generalizations in legal terms have exceptions and hence *sama* with its restrictions conforms to this pattern' פסיכולוגיה צופית [לעיל הערה 39], עמ' 42. על דעה שונה בפרשנות של אלע'זאלי ראו: שהאדי, פילוסופיות של מוזיקה (לעיל הערה 34), עמ' 121–124.

88 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 384 בתחתיתו.

אלה הדבר משתנה לפי הנסיבות [...] האזנה למוזיקה יכולה להזמין אותך להסתכל ולהתקרב [לנשים או לצעירים] וזה אסור. ולכן זה משתנה בהתאם לפרטים [כלומר הנשים].⁸⁹ באופן חריג יישם אלע'זאלי בחיבורו 'כתאב אלצבר ואלשכר' (ספר האיפוק וההודיה) דוקטרינה דומה בהקשר משפטי מובהק, בעניין ריבית: 'ولكن التحديد يقع كذلك بالضرورة ولو لم يحد لتحرير الخلق في اتباع جوهر المعنى مع اختلافه بالأحوال والأشخاص فعين المعنى بكمال قوته يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص فيكون الحد ضروريا' (ההגדרה חייבת להיעשות אף אם הנשים יהיו במבוכה ללכת בעקבות תכלית החוק בעת שהוא חל במצבים שונים ועל אנשים שונים. והגדרת החוק הכרחית מאחר שמהות החוק בשלמותו שונה בהתאם למצבים ולנשים).⁹⁰

אלע'זאלי דן במגוון הבחנות: הנסיבות, המבצע ומקום הביצוע, תכונות השומע, כוונותיו והשפעת השירה עליו, סוג כלי הנגינה, תכונות המשתתפים האחרים בסמאע ותוכן השירים שמכריעים בסופו של דבר אם השמיעה מותרת או אסורה.⁹¹ הוא קבע מספר הבחנות הקשורות למאזינים: הוא זיהה מספר קבוצות אנשים שהמוזיקה יכולה לפתותם ולהשפיע עליהם לרעה ולכן אסור להם להיחשף אליה, לעומת אחרים שחסינים בפני הפיתוי, ולהם מותרת שמיעתה; כמו כן הוא קבע ששמיעת מוזיקה אסורה על אנשים מושחתים או על צעירים בעלי תאוה ותשוקה וכדומה. בעקבות קודמיו הוא מייין תלמידים בראשית דרכם לשלוש קבוצות: מי שאין לו טעם בשמיעה, מי שיש לו טעם אבל הוא בעל תאוות דמיוניות ולכן הדרך לשלמות חסומה בפניו, ומי שאינו בקי במדע ואינו מכיר בתכונות האלוהיות, ושהמוזיקה יכולה להסיט אותו מקיום החובות הדתיות ומשמירת הלב, ולכן שמיעתה אסורה עליו. בין היתר הוא הבחין בין מי שהמוזיקה מעוררת אצלו תחושות של אהבה לאלוהים, ריגוש מהגילוי האלוהי והיפעמות ממנו (וג'ר) או מכל יצור נברא, לבין מי שהמוזיקה גורמת לתשוקה (עשק) להשתלט עליו, ואינה משפיעה עליו לטובה. ברור אפוא שעל פי אלע'זאלי ההכרעה בדבר חוקיות השמיעה משתנה על פי הפרטים המעורבים בה, ושכלל הנוגע לסמאע הנחתה אותו דוקטרינת ההבחנות, שעל פיה ניתן להחיל את החוק לשיעורין.⁹²

89 שם, עמ' 392

90 אלע'זאלי, כתאב אלצבר ואלשכר (אחיאא עלום אלדין, ד, ספר 32) דמשק 1994, עמ' 349. (הקטע עצמו מאלף, משום שאלע'זאלי הודה בו שהוא דן בסוגיה משפטית אף שבכתיבתו מיעט לדון בענייני הלכה (פקה) או בתיאוריה המשפטית (אצול אלפקה). 'ז' הרוי העיר לי שבמקרה זה, בניגוד לדוקטרינת ההבחנות, דרש אלע'זאלי לקבל הגדרה משפטית-הסכמית (التحديد).

91 על סוג הכלים והשפעתם ראו: אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 381, 385; על אישיות המאזין והחשש לפיתויו ראו: שם, עמ' 391–393, 398; על קליטת התוכן על ידי המאזין ראו: 'وهو يختلف باختلاف أحوال المستمع' (והוא משתנה בהתאם להשתנות מצביו של המאזין) והפירוט בהמשך (שם, עמ' 398). ראו במיוחד: שם, עמ' 401. בהמשך דבריו הוא דן בנסיבות של זמן, מקום ואנשים, שבחלקן תלויות בתכונות השומע. ראו: שם, עמ' 416.

92 לא מצאתי בכתבי אלע'זאלי את העיקרון המנחה שנמצא אצל הרמב"ם, שביישום ההלכה הולכים לעיתים על פי הרוב. רק במקום אחד, בסיום דיונו בסמאע, במיון ארבע הקטגוריות ההלכתיות (ראו להלן), מבצבץ

שיטתו של אלע'זאלי באשר לסמאע וגיבושו את דוקטרינת ההבחנות הטביעו חותם על הדורות שאחריו, וחכמים הלכו בעקבותיו. למשל עבד אלעזיז אבן עבד אלסלאם (נפטר 1262/660) הדגיש בחיבורו 'חל אלרמוז ומפאתיה אלכנוז' (פתרון הרמזים ומפתחות המטמונים), בפתח הפרק על הסמאע ובסיומו, את חשיבות הנסיבות בהחלת החוק: 'وإنما يحتاج ذلك إلى تفصيل ونظر في أهل السماع واختلاف طبقاتهم [...] فلا يجوز أن نقول بتحريم الغناء واستماعه وإباحته على الإطلاق بل يختلف ذلك باختلاف الأحوال والأشخاص وأرباب الرياء والأخلاق' (וזה מצריך פירוט [או הבחנה] ועיון בקרב השומעים ובשוני במעמדם [...]) ולא נכון לאסור את השירה ושמיעתה או להתירה באופן מוחלט [כללי], אלא הדבר תלוי בשוני במצבים ובאנשים, הצבועים והאנשים הכנים [שמעשיהם לשם שמיים]).⁹³ שיטתו של אלע'זאלי השאירה עקבות גם בחיבורים מאוחרים יותר,⁹⁴ אך למרבה ההפתעה סימניה כמעט אינם ניכרים בחיבורו של מחיי אלדין אבו עבדאללה אבן אלעריב (נפטר 1240/638), אחד מגדולי הצופים, 'אלפתוחאת אלמכיה' (גילויי מכה).⁹⁵

מדבריו רעיון דומה של הליכה על פי הרוב בנוגע לקטגוריה האוסרת: 'أما الحرام فهو لأكثر الناس من الشبان ومن غلبت عليهم شهوة الدنيا فلا يحرك السماع منهم إلا ما هو الغالب على قلوبهم من الصفات المنمومة' (באשר לאיסור, הרי הוא נוגע לרוב האנשים הצעירים ומי שהתשוקה של העולם משתלטת עליהם כך שהמוזיקה מעוררת אצלם אך ורק תכונות מגונות שמשתלטות על לבבותיהם; אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד [שם], עמ' 420). למעשה אלע'זאלי קבע כאן עמדה שלילית בנוגע להאזנה המושתתת על החזקה בדרך התנהגותם של רוב האנשים.

93 עבד אלעזיז אבן עבד אלסלאם, אלמכתבה אלאזהריה, קהיר 1961, עמ' 95, 109.

94 למשל הצופי עבד אלע'זי בן אסמאעיל אלנבלסי (נפטר 1731/1143) קבע שכוונת המאזין מכריעה אם השמיעה מותרת או אסורה. ראו: 'רסאלה פי אחכאם אלסמאע' (עדיין בכתב יד; ראו: שילוח, תיאוריה [לעיל הערה 37], ב, עמ' 145).

95 אבן אלעריב, אלפתוחאת אלמכיה, ב, בירות 1968, עמ' 366–369. אבן אלעריב היה ממתנגדי הסמאע הארצי על כל סממניו החיצוניים וגילוייו החווייתיים כצינור שדרכו ניתן להתקרב לאל ולהאזין לדבריו, ועם זאת יחסו לסמאע היה דיאלי – בין שלילה לקבלה מסויגת. הוא סבר כי אין לזהות את גילוייו החיצוניים המיסטיים של הסמאע עם האמיתות המיסטיות. הוא הקדיש לסמאע (במובנו השמיימי) שני פרקים קצרים, ובהם נגע בקצרה במיון של אבו אלסעוד אבן אלשבלי אלבע'דאדי את השומעים לשלוש קבוצות, שכל אחת מהן נמצאת בשלב שונה: 'هو على المبتدئ حرام والمنتهي لا يحتاج إليه [...] لقوم متوسطين أصحاب قلوب' (על המתחילים הוא אסור, למבוגרים אין צורך בו, ורק הבינונים בעלי הלבבות [זקוקים לו]; שם, עמ' 368). אך הוא לא קבע הלכה נורמטיבית בנדון ולא דן בהיבטים נוספים של הסמאע שהעסיקו את אלע'זאלי. בתחילת הפרק הוא הציג שני מיונים נוספים בנוגע לסמאע שאינם קשורים לחלות החוק: הבחנה בין סמאע משוחרר ממוזיקה (מطلق) לבין סמאע מחובר למוזיקה (מקיד) והבחנה משולשת בין שמיעה אלוהית (السماع الإلهي), שמיעה רוחנית (السماع الروحاني) ושמיעה טבעית (السماع الطبيعي); לדבריו רק שמיעה טבעית נוגעת לשמיעת מוזיקה באופן ממשי בזמנו בקרב הצופים (الذي يظليه الطبع وهو سماع الناس اليوم). ראו: שם, עמ' 336. בהמשך הוא תיאר כמה מצבים שבהם שמיעת מוזיקה אסורה, ונראה שהוא קיבל את העיקרון שאין חוק אחיד שחל על כולם, אף שאין בכתביו קביעה מפורשת בנדון. בחיבור אחר שלו גינה אבן אלעריב גינה את הסמאע. ראו: אבן אלעריב, רסאלת רוח אלקדס, קהיר 1989; וכן ראו: A. Giese, *Ibn 'Arabi Urwolke*, München 2002, p. 7; W Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al 'Arabi's Cosmology*, Albany, NY 1988, p. 388; idem, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany,

עד זמנו של אלע'זאלי התנהל הוויכוח בין תומכי הסמאע לשולליו בעיקר במישור הדתי של איסור והיתר, וכאמור אלע'זאלי היה הראשון שהתמודד עם השאלה בשדה המשפטי ובפרט עם הפער שבין החוק שקבע היתר כללי ומוחלט לסמאע (إطلاق القول) ובין החוק שהבחין באנשים מסוימים שהשמיעה אסורה עליהם או במצבים מסוימים (تفصيل) שהשמיעה אסורה בהם. הוא שם בפיו של שואל אלמוני שאלה בדבר היחס בין היתר לאיסור במצבים משתנים והאפשרות להטיל בהם סייגים: 'فإن قلت فقد أدى مساق هذا الكلام إلى أنه مباح في بعض الأحوال دون بعض فلم أطلقت القول أولاً بالإباحة, إذ إطلاق القول في المفصل بلا أو ينعم خلف وخطأ' (ואם תאמר מה שמנחה את השיח הזה שיש דברים המותרים בנסיבות מסוימות ושאינם מותרים באחרות, אם כן מדוע קבעת בראשונה היתר מוחלט, כאשר הצהרה כזאת בשעה שבאים להבחין בין מקרים [מפצל] של כן ולא נמצאת פסולה ומטעה?).⁹⁶ בהמשך דבריו הציע פתרון משפטי שמבחין בין איסור או היתר שחל על הדבר עצמו (عين ذاته) – ובמקרה זה אין כל בעיה בהצהרת חוק כללית – לבין איסור שנובע מסיבה חיצונית לדבר עצמו (من خارج) – ובמקרה זה אפשר להבחין מבחינת החוק בין מצבים: 'لأن الإطلاق إنما يتمتع لتفصيل ينشأ من عين ما فيه النظر, فأما ما ينشأ من الأحوال العارضة المتصلة به من خارج فلا يمنع الإطلاق' (הכללה אינה אפשרית משום שפירוט נובע מן העיון בדבר עצמו, אבל מה שנובע ממצבים חולפים הקשורים לעניין מבחוץ אינו מונע הכללה).⁹⁷ אם כן הכללה אפשרית רק במקרים שמדובר בזהות הדבר הנדון עצמו, אבל במקרים שמדובר בנסיבות המקריות החיצוניות הקשורות בדבר, הכללה אינה מונעת את העיון והפירוט. אלע'זאלי הביא מספר מקרים שתומכים בהבחנה זו, כגון שתיית יין, אכילת דבש ומקח וממכר, ובעקבות דוגמאות אלה השליך את ההבחנה על מקרה הסמאע: 'والسماع من جملة المباحات من حيث أنه سماع صوت طيب موزون مفهوم وإنما تحريمه لعارض خارج حقيقة ذاته, فإذا انكشف الغطاء عن دليل الإباحة فلا

213 p. 1989, NY. בהודמנות זו אני רוצה להזכיר לטובה את פרופ' וולפארט היינריכס (Heinrichs) זכרו לברכה מאוניברסיטת הרוורד, שזכיתי להשתתף בשיעוריו, ושהפנה אותי לחיבורים אלה. ראו גם: שהאדי, פילוסופיות של מוזיקה (לעיל הערה 34), עמ' 159–162; R. Boase and F. Sahnoun, 'Excerpts from the Epistle on the Spirit of Holiness (Risāla Rūh al-Quds)', S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds.), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Shaftesbury 1993, pp. 44–72. אבן אלע'רבי דן בסמאע בשני חיבורים נוספים, שעדיין לא נדפסו. ראו: שילוח, תיאוריה (שם), א, עמ' 152–154. הוא עצמו כתב שירי חשק. ראו: *Muhyiddin ibn Arabi, The Tarjuman al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes*, trans. R. A. Nicholson, London 1911. במרכזה של החוויה המיסטית אצל אבן אלע'רבי עומד הדמיון, שהוא בעיניו לב החוויה המיסטית, ובמילותיה של סבירי, 'חווית שיא הקרובה עד מאד ל"איחוד מיסטי"' (סבירי, הרהורים [לעיל הערה 46], עמ' 58). על ההבדל בינו לרמב"ם באשר למציאות המטפיזית – שבעיניו היא נטועה בעולם של צורות ודימויים, ואצל הרמב"ם היא נטולת צורות – ראו: סבירי, הרהורים (שם), עמ' 59. יתר על כן, הוא נקט עמדה ביקורתית כלפי הצופים שסברו כי פירושה היחיד של מיסטיקה הוא הפקת הנאה ממוזיקה. ראו: C. W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston, MA and London 1997, p. 183.

96 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 394.

97 שם, שם.

نبالي بمن يخالف بعد ظهور الدليل' (והשירה והנגינה כלולים בדברים המותרים מפני שמאזינים לצליל טוב, קצוב ומובן, ואולם איסורו בא כתוצאה ממקרה שהוא חיצוני למהות האמיתית. ובזמן שמוסר המסווה מן הראיה להיתר אין לשים לב למי שמתנגד לאחר הופעת הראיה).⁹⁸ אלע'זאלי דן בשאלת לגיטימיות הסמאע בכמה מישורים: דתי, משפטי, חברתי, אנושי ופרקטי, אולם ההיבט התיאולוגי שנוגע לסכנה הטמונה בשינוי החוק האלוהי עקב ההתחשבות בשוני בין אנשים או בין מצבים נעלם משיקוליו. התעלמותו משאלת החוק הנצחי ביישום החוק עוררה את תגובתם של חכמי הלכה מוסלמים, והרמב"ם השתלב לדעתי בשיח זה.⁹⁹

3. ביקורת חכמי ההלכה על דוקטרינת ההבחנות של אלע'זאלי
 חכמי ההלכה המוסלמים התנגדו בתוקף לדוקטרינת ההבחנות.¹⁰⁰ אתמקד בביקורתם של שלושה חכמים: אלקרטבי, אבן אלג'ווי ואבן ק'ים אלג'ויה. אבו אלעבאס אחמד אל אנדלס'י

98 שם, שם.

99 מספרות המחקר שעיינתי בה נראה שנושא כלליות החוק וחריגיו בנוגע לסמאע לא נדונו כשאלה משפטית הלכתית, אף שלעיתים תיארו הכותבים את החששות של הצופים בהתירם את הסמאע ואת האיסורים שהטילו על מי שהמוזיקה יכולה לפגוע בו. ראו למשל: S. A. El-Kholy, *The Function of Music in Islamic Culture*, Cairo 1984, pp. 47–65. שיטת ההבחנות של אלע'זאלי לא נדונה בספרות המחקר. אחד היחידים שדן בה הוא שהאדי; הוא ביקר את שיטתו וכינה אותה רלטיוויזם ופטרנליזם אבל הוא לא היה ער לביקורות שהשמיעו חכמי ההלכה על שיטתו. ראו: שהאדי, פילוסופיות של מוזיקה (לעיל הערה 34), עמ' 123–139, בפרט עמ' 124, 129. דוריינג התייחס לעמדה הצופית המבחינה בדרגתם של השומעים על רקע שאלת החוקיות ההלכתית של האזנה למוזיקה: 'In order to restrain the adepts and counter the criticisms of the jurists, the majority of authors established conditions (al-Ghazali) and rules of propriety (al-Nasafi) and distinguished between types of concert (sama) in terms of the nature of the hearing: some listen according to their ego (sama al nafs) or their nature (tab), others according to their heart, others through the spirit' (דוריינג, סמאע [לעיל הערה 39], עמ' 1018–1019). אך כמו חוקרים אחרים לא התייחס דוריינג לשאלה העיקרית שעלתה בנוגע לסמאע והיא המתח שבין שאלת כלליות החוק והחלתו לאפשרות שייגרם נזק לפרט כתוצאה מיישומו.

100 בעשרות חיבורים, שחלקם עדיין בכתבי יד, הוטחה ביקורת כלפי השיטה הצופית בכלל וכלפי עמדת אלע'זאלי בפרט. למשל זין אלדין אבו אלפרג' עבד אלרחמאן בן אחמד אלבגדאדי אלדמשקי (נפטר 1392/795), סיכם את המחלוקת וגינה את הסמאע. ראו: אלדמשקי, 'נזוהת אלסמאע פי מסאלה אלסמאע' (עדיין בכתב יד; ראו: שילוח, תיאוריה [לעיל הערה 37], א, עמ' 207). את הביקורת על שיטת ההבחנות של אלע'זאלי מצאתי בשלושת החיבורים שיידונו להלן. ייתכן שיש להוסיף עליהם את חיבורו של עבדאללה בן חמוזה בן סלימאן אלזידי (נפטר 1217/614), בן זמנו של הרמב"ם, שהקדיש חיבור מיוחד בנוגע לסמאע כנגד אלע'זאלי ושיטתו (כתאב אלשאפי, צנעאא 1986) וכן יחיא בן חמוזה אלימאני אלד'מארי (נפטר 1349/749), עקד אללאלי פי אלרד עלי אבי חאמד אלע'זאלי, קהיר 2002. בשל קשריו ההדוקים של הרמב"ם עם יהדות תימן, שהייתה אחד ממוקדי הוויכוח בין הצופים למתנגדיהם בממסד, ייתכן שתוכן חיבורו של אבן חמוזה בן סלימאן הגיע לידיעתו. על הוויכוח בתימן על הסמאע וחיבורים על אודותיו, שחלקם עדיין בכתבי יד, ראו: W. Madelung, 'Zaydi Attitudes to Sufism', F. De Jong and B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden 1999, pp. 124–144

אלקרטבי (נפטר 1258/656), בחיבורו 'כשף אלקנאע ען חכם אלוג'ד ואלסמאע' (הסרת המסכה מהתרוממות הרוח ומשמיעת מוזיקה)¹⁰¹ – הכתוב בצורת דיאלוג בין מתנגדי הסמאע למצדדים בו – ביקר בחריפות שמיעת מוזיקה והעלה מספר נימוקים כנגד דוקטרינת ההבחנות בנוגע לסמאע.¹⁰² לאחר שתיאר את השיטה הצופית האופיינית של חלוקה משולשת לשכבות (עוam, מريدین, عارفين) הוא עמד על נקודת התורפה בשיטת אלע'זאלי – שההיתר לסמאע או איסורו תלויים בין היתר במשקל שנתן אלע'זאלי לכוונת המאזין לשירה (ولا فرق بينهما إلا بالنية). אלקרטבי סבר שקיים פער בין הכוונה הפנימית, שהיא נסתרת ושונה אצל כל פרט, לביטוייה החיצוני של הפעולה המשותפת לכולם: 'وهي أمر خفي لا يطلع عليها فالصورة الظاهرة واحدة والفرق غير ظاهر فالتشبيه حاصل فالتفسيق حاصل' (והוא דבר נסתר שלא ניתן לגלותו והרי הפעולה [והצורה] החיצונית אחידה וההבדל אינו גלוי והדמיון קיים ולכן יש האשמה בחטא).¹⁰³ בסופו של דבר נטה אלקרטבי לאסור לחלוטין את הסמאע במקרים קיצוניים: 'إذا حصل الإطراب المفضي إلى تلك المفاسد حكم بالتحريم مطلقا لوجود المقتضي للتحريم' (ואם נגרמת התרגשות המוליכה לריקנויות אלה הרי פוסקים לאסור באופן מוחלט בגלל הימצאות הצורך לאסור), ואף סיכם את הנטייה לאיסור ללא כל סייגים והתניות: 'وقد حصل من مجموع ما ذكرناه من الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة يقين واضح بان التحريم هو الراجح' (וכך יוצא ממכלול מה שהזכרנוהו בקראן, בסונה ודעות אבות האומה דבר ודאי וברור, שהאיסור הוא המכריע).¹⁰⁴ אלקרטבי נולד בקורדובה, כמו הרמב"ם, דור אחד אחריו, ואף הוא שהה תקופת זמן במצרים, ועל רקע זה אפשר שהייתה זיקה כלשהי בין חיבוריהם.

אבו אלפרג' ג'מאל אלדין עבד אלרחמן בן עלי אבן אלג'וזי (נפטר 1200/597), בן זמנו של הרמב"ם, התנגד אף הוא לסמאע ובכלל זה לדוקטרינת ההבחנות. בחיבורו 'תלביס אבליס' (אחיזת עיניים של השטן) הוא תיאר את כוחה של המוזיקה למשוך את ההמון ומנה את הסכנות הטמונות בה לעקרונות האמונה ולתשתית ההלכה. אבן אלג'וזי הקדיש בחיבורו שני פרקים לסמאע. בפתח דבריו בראשון משני הפרקים¹⁰⁵ הוא הצביע על הסכנה הטמונה בשירה: 'اعلم أن سماع الغناء يجمع شينين أحدهما أنه يلهي القلب عن التفكير في عظمة الله سبحانه [...] والثاني أنه يميله إلى اللذات العاجلة التي تدعو إلى استيفائها من جميع الشهوات الحسية ومعظمها النكاح' (ודע שהשמעת [או

101 אלקרטבי, כשף אלקנאע ען חכם אלוג'ד ואלסמאע, ריאץ' 1991.

102 ביקורת על דוקטרינת ההבחנות נמצאת גם בספרות צופית מאוחרת יותר, למשל בחיבורו של רוזביהאן בקלי (נפטר 1209/606), בן זמנו של הרמב"ם, 'מקאיס אלסמאע' שלא שרד, וכן בחיבור אחר שלו בשפה הפרסית שדן בסמאע: 'יסאלת אלקדיסיה' ראו על חיבורים אלה: C. W. Enst, *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of the Sainthood in Persian Sufism*, Richmond, Surrey 1966, pp. 155–156. נבצר ממני לבדוק אם הוא התייחס בחיבוריו לשאלת כלליות החוק.

103 אלקרטבי, כשף אלקנאע (לעיל הערה 101), עמ' 97. וראו עוד בראש העמוד שם.

104 שם, עמ' 111.

105 שכותרתו 'ד'כר תלביס אבליס עלי אלצופיה פי אלסמאע ואלרקץ ואלוג'ד' (ציון אחיזת עיניים של השטן על הצופיות בהאזנה למוזיקה בריקוד ובהתפעמות הנפש).

שמיעת] השירה מצרפת שני עניינים: האחד, מסיטה את הלב ממחשבה על עוצמת האל, השבח לו [...] והשני, מטה אותו אל הנאות המושגות במהירות שמניעות אותו לספקן והן כל התאוות החושיות ובראשן מגע מיני.¹⁰⁶ אבן אלג'זוי טען להיעדר בסיס הלכתי להבחנות המתירות את הסמאע או אוסרות אותו, כולל ההבחנה בין צורות שונות של האזנה למוזיקה, דעה שהוא ייחס גם לאבו טאלב אלמכי. לדעתו הסמאע על כל צורותיו אסור באופן מוחלט. מדבריו עולה נימת לעג לדוקטרינת ההבחנות: 'وقد احتج لهم أبو طالب المكي على جواز السماع بمنامات وقسم السماع إلى أنواع وهو تقسيم صوفي لا أصل له' (וכבר מחה להם אבו טאלב אלמכי על היתר הסמאע בחלומות ומיון הסמאע לסוגים והיא חלוקה צופית שאין לה כלל מקור).¹⁰⁷ אבן אלג'זוי התנגד בעיקר להבחנה בין שלושה סוגי אנשים, הבחנה שהייתה מקובלת אצל הצופים בהחלת החוק, ונימק את עמדתו בנימוק שכבר נמצא אצל קודמיו – שלא ניתן להבחין בין עוצמת השפעת השירה והנגינה על כל אחד ואחד, מאחר שטבע אחד דומה (או משותף) לכלל האנשים.¹⁰⁸ הוא אף לעג למי שמאמצים דעה זו: 'إن العلماء اختلفوا في تحريمه وإباحته وليس فيهم من نظر في السماع لعلمهم أن الطباع تتساوى فمن ادعى خروج طبعه عن طباع الأدميين ادعى المحال' (שהרי החכמים נחלקו בדעותיהם בנוגע לאיסור הסמאע או התרתו),¹⁰⁹ אבל אף לא אחד מהם עיין בשומע כיוון שידעו שהטבע שווה [אצל האנשים] ומי שטען לחריגת טבעו מטבע האדם טען טענת נוכחות [בלתי אפשרית].¹¹⁰

מחמד בן אבי בכר אבן קים אלג'זוי (נפטר 1350/751), תלמידו של אבן תימיה, תמך גם הוא בעקרון כלליות החוק וביקר בחריפות את דוקטרינת ההבחנות ובמיוחד את מייצגיה המובהקים אלקשירי ואלע'זאלי. חיבורו 'אלכלאם עלי מסאלה אלסמאע' (הדברים על עניין הסמאע)¹¹¹

- 106 אבן אלג'זוי, תלביס אבליס (לעיל הערה 41), עמ' 210.
- 107 שם, עמ' 228. הוא סקר באופן שיטתי את עמדות האסכולות הסוניות כדי להוכיח שכולן אימצו עמדה אחידה כנגד הסמאע, ומנה חמישה נימוקים כנגד הדעה שמתירה אותה (وهذا غلط من خمسة أوجه).
- 108 שם, עמ' 232. הוא טען גם שקיימת מחלוקת בין חכמי ההלכה אם הסמאע מותר או אסור, אלא שאף לא אחד מהם טען להשפעה שונה על האנשים. כמו כן טען שקיימת הסכמה שהסמאע אינו מומלץ, ומי שממליץ עליו חורג מן ההסכמה.
- 109 אבן אלג'זוי טען בטעות שאלע'זאלי החיל חוק אחד ללא הבחנה (إننا قد ذكرنا عن أبي حامد الغزالي أنه يباح سماعه لكل احد). ראו: שם, עמ' 232. טענה זו אינה עולה בקנה אחד עם שיטתו המבחינה של אלע'זאלי.
- 110 שם, בעיקר עמ' 228–229, 232. בין היתר הוא טען שהצופיות משקפת אנטינומיות שחכמי הלכה צופים – וביניהם אלע'זאלי בחיבורו (בפרסית) 'חמאקאת אהל אלבאה' – לא היו שותפים לה ראו: קראמוסטא, צופיות (לעיל הערה 45), עמ' 160 וההפניות בהערה 57 שם.
- 111 אבן קים אלג'זוי, אלכלאם (לעיל הערה 74). לאבן קים אלג'זוי מיוחסים שני חיבורים נוספים בנושא הסמאע: כסף אלע'טאא ען חכם סמאע אלע'נאא, בירות 1992; כתאב אלמואונה בין ד'יק אלסמאע וד'יק אלצלחה ואלקראן, טנטא 1990. אך לדעת חיבורים אלה כלולים למעשה בחיבורו 'אלכלאם'. וראו גם חיבורו אע'את'ת אללהפאן מן מצאאד אלשיטאן, א, קהיר (חסר תאריך), עמ' 195–231. שילוח ציין לחיבור נוסף (בכתב יד) בשם 'מג'לס פי אלמנאט'רה בין צאחב אלקראן וצאחב אלע'נאא'. ראו: שילוח, תיאוריה (לעיל הערה 37), א, עמ' 186). אך חיבור זה זהה לכתאב אלמואונאת' וכלול במהדורה של 'אלכלאם'.

בנוי, כמו חיבורו של אלקרטבי, במתכונת של דיאלוג בין תומכי הסמאע (צאחב אלע'נאא) למתנגדיו (צאחב אלקראן), והוא מעין סיכום לשיח המתמשך בין התומכים לשוללים ובה בעת גם פתב ביקורת כנגד מסכת טיעוניו של אלקשירי בנוגע לסמאע.¹¹² אבן קים אלג'וזיה סבר שלשיטת אלע'זאלי אין בסיס במקורות ההלכה, ושהיא מתעלמת מעקרון כלליות החוק ומעקרון השוויון בפני החוק: 'ثم أن هذا التقسيم مما ترده الشريعة, فإن ما حرمه الله ورسوله يستوى في تحريمه العامة والخاصة كسائر المحرمات فلم يحرم الله على العامة شيئاً ويبيحه للخاصة ثم يستحب له الخاصة الخاصة وهل هذا إلا من جنس التلاعب بالدين' (כמו כן חלוקה זו נדחית על ידי ההלכה, שהרי מה שאסרו אלוהים ושליחו איסורו חל באופן שווה על ההמון ועל העילית, כמו יתר האיסורים. והאלוהים אינו אוסר דבר על ההמון ומתירו למיוחסים, ולאחר מכן ימליץ עליו למיוחסים שבמיוחסים, והאם אין זה מסוג הדברים המגחכים את הדת?).¹¹³ אבן קים גם הדגיש את הקשיים הכרוכים ביישומה של שיטת ההבחנות ואת הסכנה האורבת לדת משיטה המבחינה בין יחידים וקבוצות: 'وأين في شرع الله ورسوله فعل مباح لبعض المكلفين حرام بعبئنه على بعضهم مستحب لبعضهم مع استوائهم في التكليف وأسبابه, هذا مما لا يمكن مجيء الشرع به... ثم ما الضابط المفروق بين من يحرم عليه ويباح ويستحب, وما هو العامي الذي يحرم عليه والخاص الذي يباح له والخاص الذي يستحب له, وهل هذا وأمثاله إلا فتح باب تبديل الدين وتغييره والله المستعان?' (והיכן בהלכה שניתנה על ידי אלוהים ושליחו קבעו היתר לאחדים מן המצווים ואסרו במפורש על אחרים והמליצו לאחרים אף שהם שווים בציווי ובטעמיו. דבר זה הוא ממה שאין ההלכה עושה [...]. ועוד, מהו הכלל המבדיל בין מי שאסור לו הדבר למי שמותר לו הדבר או מומלץ לו, ומיהו איש ההמון שייאסר עליו, ומי הוא איש העילית שלו יותר הדבר וכן איש העילית מבין אנשי העילית שלו הדבר מומלץ. והאם דבר זה ושכמותו אינו פותח פתח לעשיית הבדלים בדת ומביא לשינויה?).¹¹⁴ אבן קים העלה סדרת שאלות נוקבות כנגד

112 בין היתר הוא לעג לצופים שאינם מבינים דבר בהלכה: 'وأصل غلط هذه الطائفة أنهم يجعلون الخاص عاما والمقيد مطلقاً' (ועיקר טעותה של קבוצה זו היא שהם הופכים את הפרטי לכללי ואת המוגבל למוחלט).

113 אבן קים אלג'וזיה, אלכלאם (לעיל הערה 74), עמ' 387. אבן קים אלג'וזיה הבחין בין מצב זה לבין מצבים שבהם המצווים נמצאים בנסיבות מיוחדות שבהן חלים עליהם חוקים שונים: 'وإذا اختلفت الأحكام باختلاف المكلفين اختلفت باختلاف أوصافها' (ואם החוקים משתנים על פי המחויבים במצוות השונים, הם [החוקים] משתנים בהתאם למאפיינים שלהם שם, עמ' 388). בין היתר הוא הביא להוכחת דבריו דוגמאות מתחומים שונים, כגון חיוב צום, איסורי נישואים, מצוות צדקה וכניסה למסגד. בהמשך הוא הבדיל בין הבחנות מותרות לאסורות. ראו: שם, עמ' 389–448.

114 לביסוס התנגדותו הוא הביא כתימוכין את דעותיהם של שבעה חכמי הלכה מארבע האסכולות הסוניות שהתנגדו לסמאע, ובהם תקי אלדין אלסבכי, אבן כת'יר אלשאפעי ושרף אלדין אחמד בן אלחסן אלחנבלי, כדי להראות שקיימת הסכמה בקרב חכמי ההלכה לאסור את שמיעתה. בדעה דומה החזיק ככל הנראה אבן תימיה. בתשובה לשואלים שבשאלתם הבחינו בין אנשים ומצבים כתב: 'أصل هذه (المسألة) أن يفرق بين السماع الذي ينتفع به في الدين وبين ما يرخص فيه رفعا للحرَج وبين سماع المتقربين وسماع المتلعبين' (מקור העניין [או הדבר] העומד מאחרי השאלה הזאת] מבדיל בין האזנה אשר ניתן להסתייע בה בדת לבין מה שהותר כדי להסיר קושי/חטא ובין האזנה של המבקשים להתקרב לבין האזנת המבקשים לעשות צחוק; אבן תימיה, רסאלה [לעיל הערה 41], עמ' 13) ודחה הבחנות אלה. וכן כתב: 'وسبب ذلك أنه مجمل ليس فيه تفصيل' (והסיבה

דוקטרינת ההבחנות. בין היתר הוא שאל היכן עובר קו הגבול בין היתר כללי שאינו מתחשב בפרטים לאיסור המתחשב בפרטים; ומי יקבע ויגדיר מהם השיקולים לאסור ומי הם אותם יחידים חריגים שיש להתחשב בהם. גם הפתרון שהציע אלע'זאלי, שהבחין בין עצם לבין מקרה,¹¹⁵ כלומר בין היתר שחל על הדבר עצמו לאיסור שנובע מסיבה חיצונית, לא סיפק את אבן קים, בגלל הקושי שקיים לדעתו להבחין בין עצם האיסור לגורם החיצוני לאיסור. הוא מצא בשיטת אלע'זאלי פגם נוסף – התעלמותו מהדברים הנוגעים לכוונת הלב של השומע, שהיא קריטריון מרכזי בשיקולי ההיתר או האיסור, ושאינה נופלת תמיד במסגרת ההבחנה האמורה. אומנם אבן קים פעל לאחר הרמב"ם, אבל ביקורתו המשיכה ביקורת שהשמיעו חכמי הלכה מוסלמים בני זמנו של הרמב"ם וסמוכים לזמנו, ומשקפת התנגדות שהיו לה קרוב לוודאי שורשים במסורת ההלכה המוסלמית.

שלושת החכמים הנזכרים, ויש להניח שכמותם היו נוספים, הביעו התנגדות לסמאע ובמיוחד ביקרו את דוקטרינת ההבחנות, ותמכו במפורש בעקרון כלליות החוק והשוויון בפניו. ככל הנראה התנגדותם לסמאע היא שהביאה אותם להתנגד לדוקטרינת ההבחנות ולתמוך בעקרון כלליות החוק, אם כי ייתכן גם שתמיכתם בעקרון כלליות החוק היא שהביאה אותם להתנגד לסמאע, הסוטה מעיקרון זה.

ג. הרמב"ם ואלע'זאלי

1. הקדמה

כדי לבסס את טענתי שהרמב"ם ניהל פולמוס עם אלע'זאלי יש להראות קודם כול שהרמב"ם הכיר היטב את הזרם הצופי ואת נושאי כליו והיה מודע לפרקטיקת הסמאע ולתנאים שקבעו הצופים להשתתפות בה. כבר בפתח דבריי אציין שהתנגשות הדעות בקרב המוסלמים בין מחייבי הסמאע לשולליו, עוצמת הפולמוס ביניהם, תדירות הכתיבה בעניין והתפשטותה על פני מרחבי זמן ומקום הגיעה לאחד משיאייה בתקופה שבה שהה הרמב"ם בצפון אפריקה ובעיקר במצרים, שהייתה בזמנו אחד ממוקדי הפעילות הצופית¹¹⁶ וגם מרכז הפעילות של האסכולה

לכך שהוא [הסמאע] כוללני ואינו מפורט; שם, עמ' 46). החיבור בין שירה לריקוד שכיח בדברי חכמים שהתנגדו לסמאע. ראו למשל: מופק אלדין אבן קדאמה (נפטר 1223/620), פתיא פי ד'ם אלשבאבה ואלרקק ואלסמאע', קהיר 1977. גם בחיבורו 'ד'ם מא עליה מעאני אלתצוף מן אלע'נאא ואלרקק' גינה אבן קדאמה את הצופים תומכי הסמאע. החיבור עדיין בכתב יד. ראו: שילוח, תיאוריה (לעיל הערה 37), א, עמ' 197.

115 אם ניתן להשתמש במונחים השאולים מתורת הכלאם.

116 יש עדויות רבות על סביבתו הצופית של הרמב"ם בהיותו בספרד ובצפון אפריקה, בעיקר במצרים, על קשריו האפשריים עם אישים צופים ועל היחשפותו האפשרית לרבים מחיבוריהם שנכתבו בתקופתו ובתקופה הסמוכה לה, כולל חיבורו של אלע'זאלי, ומתוך כך על הכרתו את הסמאע ואת השיח התיאולוגי על אודותיו, ואקדיש לכך מאמר נפרד. הרמב"ם עצמו העיד בפירושו לאבות על עיונו בספרות הצופית או בספרות קרובה לה: 'זכבר ראיתי בספר מספרי המידות [מן כתב אלאכ'לאק] שנשאל אחד החסידים'

השאפעת, שאליה השתייכו כמה מדוברי הזרם הצופי, כולל אלע'זאלי עצמו.¹¹⁷ יש לשער אפוא שגם דוקטרינת ההבחנות והמחלוקת שהתקיימה בתקופתו ובסמוך לה על הלגיטימיות של דוקטרינה זו היו מוכרות לו.¹¹⁸ יתר על כן, מעיון במקורות מוסלמיים מתקבל הרושם שעמדתו של הרמב"ם בשאלות כלליות החוק משתלבת היטב בוויכוח המוסלמי על הלגיטימיות של הדוקטרינה המבחינה, ונראה שהוא עמד בשורה אחת עם חכמי ההלכה שהתנגדו לדוקטרינה זו.¹¹⁹ רקע זה מחזק את טענתי שאין לראות בדבריו של הרמב"ם בשאלת כלליות החוק רק

(י' שילת, פירוש הרמב"ם לאבות, ירושלים התשנ"ד, עמ' קמד, תרגום בעמ' 10), והביא מעשה על חסיד שמקבילה לו, על החכם הצופי אבראהים בן אדהם, הביא אלהג'וירי. ראו: אלהג'וירי, כשף אלמתג'וב (לעיל הערה 40), עמ' 68. אני מודה לידידי אבירם רביצקי שהעמידני על כך והפנה אותי למאמרו 'בין הלכה ואגדה: הרמב"ם על מסכת אבות: אתיקה ופולמוס אנטי-קראי' (בדפוס). ראו ההפניות במאמרו זה בהערה 27 ובטקסט שלידה. על חיבוריו של אלע'זאלי ובמיוחד 'אחיאא עלום אלדין' שקנו אחיזה בקרב קוראים יהודים במאות השנים עשרה והשלוש עשרה ראו: פנטון, אלמרשד אלי אלתפרד (לעיל הערה 4), עמ' 47 והערה 109 שם; וכן: נ' אילן, שקיעי תורתו של אלגזאלי בעניין שמירת הלשון בפירושו של ישראל ישראלי מטולדו ל'אבות', הנ"ל (עורך), האסלאם ועולמות השוורים בו: קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס-יפה, ירושלים תשס"ב, עמ' 20–58. על השפעת חיבוריו של אלע'זאלי מ'יזאן אלעמל', 'מעייאר אלעלם', 'מקאצד אלפלאספה' ואחרים על המחשבה היהודית בימי הביניים ראו: ז' הרוי וש' הרוי, 'חסו של ר' חסדאי קרשקש לאלגזאלי', אילן, האסלאם ועולמות (שם), עמ' 192–193. על תרגומי 'מקאצד אלפלאספה' לעברית, התפשטותו בקרב יהודים ועיונם של נושאי כליו של הרמב"ם בחיבור זה במאות השלוש עשרה והארבע עשרה ראו: S. Harvey, 'Why Did Fourteenth-Century Jews Turn to: *Alghazali's Account of Natural Science*', *JQR*, 91 (2001), pp. 359–376. על מובאות מ'אחיאא עלום אלדין' בחיבורו של עובדיה צאצא הרמב"ם 'אלמקאלה אלחוצ'יה' ומאוחר יותר בחיבורו של דוד בן יהושע המיווני 'אלמרשד אלי אלתפרד' ראו: פנטון, אלמקאלה אלחוצ'יה' (לעיל הערה 4), עמ' 42–43 ובעמ' 56 הערה 14; הנ"ל, אלמרשד אלי אלתפרד (שם), עמ' 47–50. חיבורים צופיים נוספים נקראו בחוגים יהודיים באותה תקופה, כגון חיבורו של אבו אלמעאלי שיד'לה 'לואמע אנואר אלקלוב'. ראו: פנטון, חיבור מיסטי על התפילה (לעיל, הערה 4), עמ' 146, הערה 24; הנ"ל, חיבור מיסטי מחוג צופי (לעיל הערה 4), עמ' 301, הערה 13. וכן נמצאו בגניזה הקהירית קטעים מחיבוריו של אבו אלחסין אלגורי (נפטר 907/295). ראו: פנטון, חיבור מיסטי על התפילה (לעיל, הערה 4), עמ' 150, הערה 39. הקרקע במצרים הייתה בשלה לפריחה צופית, והיצירה הצופית הכתה שורשים גם בחוגים חסידיים יהודיים, ואולי אף בחוגים קראיים; הם העתיקו חיבורים צופיים וגם משיריהם, עיינו בכתבים אלה, אולי אף השתתפו בפועל בטקסיהם, ובוודאי אימצו כמה מהפרקטיקות של הצופים. ראו ההפניות לעיל, הערה 4, עדות מעניינת על הסמאע בדמשק בימי הרמב"ם מאת הנוסע האנדלוסי אבן ג'ביר (נפטר 1217/614) ראו: N. A. Purjavadi, *Du mujaddid*, Tehran 2002, p. 96; הובא אצל: קראמוסטפא, צופיות (לעיל הערה 45), עמ' 125.

117 חלק מהחולקים על אלע'זאלי השתייכו כמוהו לאסכולה השאפעת אולם ייחסו לו דעות מנוגדות לאלו של אלשאפעי, כגון שאסר על שמיעת מוזיקה או גינה את שמיעתה וכן שהתנגד להתערבות אנושית בשינוי החוק האלוהי. אם אלשאפעי אומנם החזיק בדעות אלה, הרי עמדת הרמב"ם כאן מצטרפת למקרים אחרים שבהם הכרעתו מקבילה לאסכולת אלשאפעי. ראו: ליבון, זיקת הרמב"ם (לעיל הערה 24), עמ' 293.

118 בהנמקות של אבן אלג'ווי להתנגדותו לדוקטרינת ההבחנות (אין לה מקור) ובעיקר בהנמקותיו של אבן קים אלג'ווי (מגחכים את הדת, סכנה האורבת ממנה לדת) יש גרעין של טיעון תיאולוגי דומה לזה של הרמב"ם בניסוח שונה מעט.

119 הרמב"ם נקט עמדה לכאורה בוויכוחים נוספים שהתנהלו בקרב המוסלמים, ושהיו קשורים לפרקטיקה

סלסול רטורי שנמשך מדברי הפילוסופים היוונים, אלא גלגול דברים ממשי וישיר שנגזר מפולמוסו כנגד ראשי המדברים הצופים ובעיקר כנגד נציגים המובהק אלע'זאלי.¹²⁰ הנרי ג'ורג' פארמר כבר העיר בקצרה על קשר אפשרי בין הרמב"ם לאלע'זאלי בעניין הסייגים לשמיעת המוזיקה, אולם הוא לא התייחס לסמאע הצופי ולא לדוקטרינת ההבחנות.¹²¹ כדי לבסס את טענתו שהרמב"ם התפלמס עם הצופים ובראשם אלע'זאלי אנסה להראות שהוא הכיר את הפרק על הסמאע בחיבורו של אלע'זאלי 'אחיאא עלום אלדין' והתמודד איתו. לשם כך אשווה בין תשובת הרמב"ם לפרק הזה מבחינת התוכן והסגנון.

2 סגנון, לשון ומטבעות לשון בחיבורי הרמב"ם בעניין שירה

שלהם זיקה לכתיבה הצופית

מונחים רבים שנקט הרמב"ם בחיבוריו – בעיקר ב'מורה נבוכים' ובתשובתו בעניין השירה – במיוחד בכל הקשור להשפעת השירה על הנפש, לקוחים מאוצר הלשון הצופי,¹²² למשל:

הצופית של הסמאע. ייתכן שהוא הדגיש את ההיבט הרציונלי ולא המיסטי בשאלת המערפה בהשפעת המחלוקת בשאלה זו בקרב חכמי ההלכה המוסלמית. כיוצא בזה אפשר שהמשמעות האינטלקטואלית שנתן ב'מורה נבוכים' למונח עשק, המציין דרגה גבוהה של אהבה לאלוהים, ושעורר מחלוקת בקרב המוסלמים בתקופה שקדמה לרמב"ם, קשורה לפולמוסו עם העמדה הצופית שהשתמשה בעשק במונח של אהבה רוחנית או אהבה מיסטית. ראו: S. Harvey, 'The Meaning of Terms Designating Love in Judaeo-Arabic Thought and Some Remarks on the Judaeo-Arabic Interpretation of Maimonides', *Arabic Thought and Some Remarks on the Judaeo-Arabic Interpretation of Maimonides*, D. R. Blumenthal, *Philosophic*; 184–182, עמ' 4, (לעיל הערה 4), עמ' 5–37. *Mysticism: Studies in Rational Religion*, Ramat Gan 2006, pp. 5–37. לדעת בלומנטל הרמב"ם נתן למונח משמעות מיסטית, והוא ניסה להסיק משימוש זה על זיקתו של הרמב"ם לצופיות. גם חננאל בן שמואל מחותנו של אברהם בן הרמב"ם השתמש במונח עשק ('אלמחבה והו אלעשק') במשמעות אהבה עזה לאלוהים, אבל הביא כעין אסמכתא את הפסוק 'כי בי חשק ואפלטוהו אשגבהו כי ידע שמי' (תה' צא 14) ראו פנטון, כתבים מיסטיים בערבית-יהודית (לעיל הערה 4), עמ' 42 ובהערה 33 שם.

120 העובדה שהרמב"ם היה שותף לדעת חכמי ההלכה המוסלמים שטענו כנגד דוקטרינת ההבחנות שייצג אלע'זאלי, ושסברו שהחוק כללי, ושאינן לסטות ממנו גם אם מדובר באדם שהמוזיקה מועילה לו רוחנית, העמידה לכאורה את הרמב"ם על קרקע בטוחה בלי לחשוש שעמדתו (המובלעת) כנגד הפרקטיקה הצופית עלולה לפגוע בו, אם אומנם קינן במחשבתו חשש מעין זה.

121 'Did Maimonides know Ihya ulum al-din of Al-Ghazali? Some of his arguments suggest that he did. Yet on the other hand, Maimonides does not breathe a word about the divine influence of music and singing which Al-Ghazali as a Sufi praises' (לעיל הערה 64), עמ' 884. גם רוזן, שכתבה על חדירת שירת האזור (מושחאת) מהשירה הערבית לשירה העברית, חשה שהתנגדותו של הרמב"ם לשירה הייתה פועל יוצא של התרבות האנדלוסית, אם כי היא לא קשרה אותה לצופיות ולמקום שתפסה השירה בפרקטיקה הצופית. היא לא התיימרה להתמודד עם שאלות הלכתיות ולא דנה במקום שתפסה השירה אצל הצופים, אבל דבריה הולמים היטב את השערתו בדבר הרקע התרבותי-הדתי לכתיבתו של הרמב"ם על הנושא. ראו: ט' רוזן-מוקד, לאזור שיר: על שירת האזור העברית בימי הביניים, חיפה, 1985, עמ' 20–21.

122 על זיקה למונחים מוסלמיים בחיבורי הרמב"ם ראו: ליבוון, זיקת הרמב"ם (לעיל הערה 24). על השימוש

סמאע (שמיעה) ונגזרותיו,¹²³ זמר (חליל), אלת אלגנא (כלי נגינה), תנגים אלאותאר (ניגון המיתרים), עשק (חשק, אהבה), אלקוה אלשהואניה (הכוח החשקי), 'אהמאל פי אללהו ואללעב' (התפרקות לשעשועים ולשחוק),¹²⁴ 'תחריך אלנפס להד'ה באלכ'טאב ואלאשעאר' (לעורר הנפש בשירים),¹²⁵ 'בסט אלנפס וטרבהא' (התרחבות הנפש והתרגשותה),¹²⁶ 'ממה שירחיב את הנפש ויסיר ממנה עננה שחורה'.¹²⁷ הזיקה הלשונית של הרמב"ם לכתובה הצופית הייתה חזקה עד כדי כך שלעיתים אפילו לפרשנות פסוקי המקרא או דברי חז"ל העוסקים בכלי שיר הוא נתן לבוש סגנוני או פולמוסי הלקוח מהשיח הצופי הקשור בסמאע.

ההצהרה שבה פתח הרמב"ם את תשובתו בעניין האיסור על שמיעת מוזיקה, 'מעלום אן נפס אלזמר ואלאיקאעאת [מקצבים]¹²⁸ כלהא חראם', שמדגישה שעצם הזמר והמקצבים אסורים, יש בה לכאורה מעין תגובה או התרסה על קביעתו של אלע'זאלי שעצם הזמר מותר – בין שהוא מלווה בכלי נגינה בין שאינו מלווה בנגינה – אלא אם כרוכים בו גורמים חיצוניים

שעשה במונח אעתבר, שמקורו בקראן, ראו: 'הריו, 'אבן רשד והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית ("אעתבר"/), תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 75–83. לדעתו הביטוי הגיע אל רמב"ם דרך חיבורו של בחיי אבן פקודה, 'ספר ההדרכה אל חובות הלבבות', אף שהוא נמצא גם בחיבוריו של אבן רשד, ששאבו מאלע'זאלי, ולדעתו כנראה לכולם מקור משותף עלום שם (שם, עמ' 83). ראו עוד: לובל, צופיות ופילוסופיה (לעיל הערה 4), עמ' 167–168; D. Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy in Bahya ibn Paquda*; 168–167; *Duties of the Heart*, Philadelphia, PA 2007, p. 38. בין היתר היא התייחסה לאמרה מ'מורה נבוכים', 'אין אדראכה הו אלעג'ז ען נהאיה אדראכה' (ו'שהשגתו היא חוסר היכולת להשיגו השגה גמורה; מורה נבוכים א, נט [ניאל, דלאלה אלחאירין (לעיל הערה 12), עמ' 148]), שנמצאת גם בחיבורו של בחיי אבן פקודה, אמרה שמוצאה בחדית' המצוטט הרבה במקורות צופיים, ושמיזחסת לאבו בכר, מלווהו של הנביא. על המסורת המוסלמית של אמרה זו כבר עמד קויפמן. ראו: שורץ, מורה נבוכים (לעיל הערה 12), עמ' 148, הערה 12. על מסורת מוסלמית אחרת בחיבורו של בחיי, שנמצאת גם אצל אלע'זאלי בחיבורו 'אחיאא עלום אלדין', ראו: ב' אברהמוב, ספר ההדרכה אל חובות הלבבות לרבנו בחיי אבן פקודה, רמת גן תשע"ט, עמ' 232, הערה 29; לובל, דיאלוג סופי-יהודי (שם), עמ' 48 והערות 70–74.

123 המונח ונגזרותיו מופיעים חמש פעמים בתשובתו ולדעתי לא במקרה.
124 'להו ומלאא' ראו: אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 398. ملاهي מציין לכלי נגינה אסור. ראו אצל מג'ד אלדין אלע'זאלי: רובסון, חיבורים (לעיל הערה 37), עמ' 146.
125 בפירושו למשנה, אבות א, טז (מהדורת 'קאפה, ירושלים תשכ"ה, עמ' תיח). על מונחים דומים ראו הקטע שפרסם 'ינון-פנטון, 'תורת הדבקות במשנתו של אברהם בן הרמב"ם: קטעים מתוך החלק האבוד של המספיק לעובדי השם', דעת, נ (תשס"ב), עמ' 107–119.
126 בהקדמה לפירושו לאבות ('שמונה פרקים') נמצא הביטוי יבסט אלנפס. ראו: שילת, הקדמות הרמב"ם (לעיל הערה 14), עמ' שפו.

127 כך ב'ספר הרפואות' ספר פרקי משה הוא ספר הרפואות, מהדורת צ' מגיד, ווילנא תרמ"ה.
128 הרמב"ם השתמש במונח איקאעאת גם בהקדמה למסכת אבות, ראו: שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, (לעיל הערה 14) עמ' שפו (תרגום: עמ' רמא). ראו גם: 'נגון הו אלגנא ואלטרב ואצלה איקאע אלנגם באלאלאת אלמוסיקאריה' (פנטון, אלמרשד אלי אלתפרד [לעיל הערה 4], עמ' 68). למיטב ידיעתי מונח זה מופיע בספרות המוסלמית פעמים ספורות בלבד כשם עצם ופעם אחת כפועל. ראו: אבן אלג'זוי, תלביס אבליס (לעיל הערה 41), עמ' 214.

שגורמים לאיסור.¹²⁹ הרמב"ם הדגיש שעצם הזמר אסור, ללא קשר לנסיבות שבהן הוא מושמע, כפי שסברו גם כמה חכמי הלכה מוסלמים שהתנגדו לאלע'זאלי. כיוצא בזה דברי הרמב"ם בתשובתו 'הנה נתבארה האמת במופת והיא, שהמכוון בנו שנהיה גוי קדוש, [ולא ככל הגויים, כולל מוסלמים, שמקיימים טקסים כמו הסמאע] ולא יהיה לנו פעל ולא דבור אלא בשלמות או במה שיביא לשלמות, לא בשלוח הכוחות המונעים מכל טוב, ולא בהתפקרות לשעשועים ולשחוק [לא פי את'ארה אלקוי אלמאנעה מן כל (כ'יר) ולא פי אהמאל פי אללהו ואללעב]' יש בהם נימה פולמוסית כנגד רשימת ההיתרים שמנה אלע'זאלי לסמאע, ואפילו תוך שימוש בלשונו.¹³⁰

הרמב"ם הנגיד בין 'שלמות או במה שיביא לשלמות' כדי להגיע לדרגה של גוי קדוש [...] 'הנה נתבארה האמת במופת [קד באן אלחק באלברהאן]' לבין פעל ודיבור 'בשלוח הכוחות המונעים מכל טוב' – מה שמשקף דפוסי התנהגות צופיים.¹³¹ עיקר ההקבלה באזהרה השכיחה אצל הרמב"ם 'אהמאל פי אללהו ואללעב' (להתפרק לשעשוע ולשחוק), מטבע לשון שמצויה בהקשרים דומים בשיח הצופי כולל בחיבורו של אלע'זאלי.¹³² גם הלשון שבה השתמש הרמב"ם לאסור שמיעת מוזיקה מסוגננת לפי דפוס צופי: 'זאין משגיחים באחד היוצא מהכלל שמעטים כמותו [ולא ינט'ר פי חק אלואחד] אשר [זה] מביאו לידי שמירת הנפש ומהירות התפעלות להשגת מושכל או כניעה לדברים האלוהיים'. ואילו הביטוי 'להשגת מושכל' [לאדן]ראך מעקול) מבטא תגובה הפוכה לתפיסה שרווחה בקרב צופים רבים – אם כי לא כולם – תפיסה

129 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 381.

130 השוו: 'وتعجب الجاهل من لذة معرفة الله تعالى [...] وهو ان اللذة نوع إدراك' (והבור התפעל מההנאה בהכרת אלוהים יתברך [...]) וזאת משום שההנאה היא סוג של השגה; שם, עמ' 389.

131 וראו גם בהקדמה לפירושו לאבות, בפרק רביעי, שבו דן ברפואת חולי הנפש (שילת, הקדמות הרמב"ם לעיל הערה 14, עמ' רלח; המקור בעמ' שפג). נראה שבדבריו שם על האדם הטבעי השתמש הרמב"ם באותו דפוס של פולמוס שכונן כנגד פרקטיקת ההתבודדות הצופית: 'לא שישכון במערות ובהרים, אם כי בהמשך הוא התייחס לסגפנות מוחצנת ולהתעללות בגוף: 'ולא שילבש השער והצמר ולא שיטריח הגוף ויענהו, ואלה אינן אופייניות לפרקטיקה הצופית. אותה נימה פולמוסית כנגד הצופים ראו לקראת סיום 'מורה נבוכים': 'התברר אפוא שלאחר ההשגה הכוונה היא להתייחד עמו [יתעלה] ולהפעיל את המחשבה השכלית לחשוק בו תמיד. זה קורה לרוב ביחידות ובהתבודדות. לכן מרבה כל אדם מעולה להתבודד ולא נועד עם אף אחד אלא לצורך' (מורה נבוכים ג, נא) – בניגוד לסמאע שנעשה בחבורה, ושמבוסס על החוויה ולא על המחשבה השכלית.

132 כפי שכבר העיר גולדציהר, J. Goldzieher, 'Das Gutachten des Maimonides über Gesang und Musik', *MGWJ*, 22 (1873), p. 174–180 ובעקבותיו: בלאו, תשובות (לעיל הערה 5), סימן רכד, הערה 17. הביטוי היה אהוב במיוחד על אלמכי והוא הרבה להשתמש בו. ראו למשל: 'ومن أدخل فيه لعباً ولهو' (ומי שהחידיר בו שחוק ושעשוע; אלמכי, קות אלקלוב [לעיל הערה 43], עמ' 1091); 'وإنما أنكروا الله واللعب في السماع' (וגינה רק את השעשוע והשחוק בהאזנה למוזיקה; שם, עמ' 1094); 'وجعلوه طريقاً إلى الله واللعب' (ועשוהו דרך לשעשוע ושחוק; שם, עמ' 1097). צמד הביטויים الله واللعب (משחק ושעשוע) שכיח בקראן. ראו למשל: סורה ו 32; כט 64.

המדגישה התקרבות באמצעות חוויה רגשית־מיסטית המובילה לאקסטזה, התפעמות (וג'ד')
וסגפנות.¹³³

הרמב"ם כתב על תרומת השירים והמנגינות להשראת הנבואה: 'הכוונה בשיר שתפעל הנפש מאותן אמירות, ואין הנפש נפעלת אלא מהלחנים המענגים ובליווי הכלים [אלא ללא לחאן אלמלד'ה ומע אלא לאת איצ'א] כמו שהדבר היה במקדש תמיד' (מורה נבוכים ג, מה); ניכרת בדברים השפעת השיח הצופי על אודות פעולת השיר והנגינה, המענגים את הנפש (אלא לחאן אלמלד'ה),¹³⁴ אף שבעצם העניין הלך הרמב"ם בעקבות חז"ל ותלה את דבריו בעבודת המקדש. הד לסגנון הצופי נשמע בתשובתו גם בדבריו על הפסוק 'הפרטים על פי הנבל כדויד חשבו להם כלי שיר' (עמ' 5), שבהם ביקר את בני זמנו המחקים את הנגינה של עבודת השם (לעינוג נפשותיהם): 'מגנים השימוש בכלי שיר על דרך העבודה בשמיעתם'.¹³⁵ כיוצא בזה בדבריו במקום אחר בתשובה – וכן בכמה מקומות ב'מורה נבוכים' – על ריסון הכוח החשקי הוא השתמש בביטוי אלקוה אלשהואניה, ששימש בשיח הצופי (אבל גם בשיח הפילוסופי): 'לפי שזה הכוח החשקי [אלקוה אלשהואניה] ראוי להכניעו ולהשיבו אחר ולמשוך ברסנו'. נראה שרמזו כאן בעיקר לפרקטיקה הצופית, שלדעתו מעודדת את הכוח היצרי במקום להכניעו או לרסנו. הביטוי הצופי עשק (חשק), שרבים מהצופים השתמשו בו במשמעות תשוקה ורגש הכרוכים באהבת האל (לעיתים ללא היסוד השכלי), שימש אצל הרמב"ם במשמעות אהבה שכלית, לתיאור הדרגה הגבוהה של אהבת האל והתייחדות עימו שמחברת בין אלוהים ואדם.¹³⁶ בולט

133 הלכתי בעקבות תרגומו של בלאו. שילת תרגם בשינוי: 'ולא נביט אל האחד היוצא מהכלל, יקר המציאות, אשר יביאהו זה לידי זהירות הנפש וזריזות ההפעלות להשגת משכל, או לכניעה למצוות הדת'. אברהםוב במכתבו אלי הציע: 'אין מעיינים במה שראוי [לשמיעת] האחד'

134 ראו: אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 389. גם בפירושו למשנת אבות א, טז: 'לעורר את הנפש לזה בנאומים ובשירים, והרחקתה מהם באתם הדרכים עצמם', (מהדורת קאפח [לעיל הערה 125], עמ' תיח, יש ניחוח של שיח מוסלמי.

135 על השימוש בנגינה לשם עינוג ראו את הערת המהדיר שם, על שורה 10 (שילת, איגרות [לעיל הערה 5], עמ' תכח). בדרך דומה נהג יהודה הלוי, שלעיתים פירש למטרותיו פסוקים בלבוש צופי. ראו: לובל, בין מיסטיקה לפילוסופיה (לעיל הערה 60), עמ' 91. אברהם בן הרמב"ם, שלשונו רוויה במונחים צופיים, והצופים בני זמנו עלו שלב וזיהו בין כלי הנגינה שנוכחים בכתבי הצופים לנגינת הלויים במקדש ולנגינת המלכים. על זיהוי זה ראו: P. Fenton, 'A Jewish Sufi on the Influence of Music', *Yuval*, (1982), p. 126. אברהם בן הרמב"ם אף עודד להשתמש בכלי נגינה ובלחנים בשעת התפילה. ראו: 'אם היא באה בהגבהת קול, בסערת רגשות ובניגון [ואלתנגים], ועל הרוב כך הוא, ומשום כך חייב לשבח יתע' בכלי הנגינה ובלחנים [באלאת אלמוסיקי ואלא לחאן] [...] הנה דבר זה גם כן ראוי ומביא להיענות, אם הוא יוצא ממנו ביוכוך הלב' (דנה, המספיק [לעיל הערה 4], עמ' 116). אלא שאברהם, שסבר שמקורות יהודיים הם המקור לפרקטיקה הצופית, הסמיך הנחיה זו לפסוק 'תקח מרים הנביאה אחות אהרן את התף בידה' (שמ' טו 20), ובכך למעשה העלים או טשטש את הזיקה לצופיות. וראו מה שכתב על הזיקה בין שימוש בניגון לשם התעוררות הנפש לבין הפרקטיקה הצופית: דנה, המספיק (שם), עמ' 44.

136 ראו למשל מורה נבוכים ג, נא: 'ואעמאל אלפכרה אלעקליה פי עשקה דאימא' (יואל, דלאלה אלחאירין [לעיל הערה 12], עמ' 457); ובתרגום: 'ולהפעיל את המחשבה השכלית לחשוך בו תמיד' (שורץ, מורה

במיוחד השימוש של הרמב"ם בתשובתו בביטוי טרב (התרגשות הנפש) לציון התפעמות הנפש והתרגשותה: 'יוג'ב בסט אלנפס וטרבהא'. ביטוי זה היה עבור הצופים מילת מפתח לתיאור השפעת השירה על הנפש. הם פירשו באמצעותו את הביטוי אחסנה בסורה לט' (אלזמר) 18: 'وأحسنه هو الغناء المطرب' (והטוב ביותר הוא השירה המרגשת)¹³⁷, והסבירו כי הטרב 'فإنه الروح للقلوب المنشط على الخير' (הרוח הפועלת על הלבבות ומזרזת לטוב).¹³⁸ הביטוי נמצא גם אצל אלסראג' בנוגע להלחנת פסוקי קראן,¹³⁹ ובדומה לזה אצל אבו טאלב אלמכ'י,¹⁴⁰ וכן אפיין אותו אלסהרודי בחיבורו 'אאדאב אלמרידין'.¹⁴¹ הביטוי נזכר גם בשאלה שנשאל אבן תימיה בחיבורו 'אלרסאלה פי אלסמאע ואלרקק' (האיגרת ב[עניין] הסמאע והריקוד), באותו הקשר שבו הוא מופיע בתשובת הרמב"ם: 'وهل سماع القصائد الملحنة بالآلات المطربة هو من القرب والطاعات أم هو محرم أو مباح?' (והאם האזנה לשירים המלווים ב[מנגינת] הכלים המרגשים היא מ(ה)מעשים) המקרבים והמצוות או שמא היא אסורה או מותרת(?).¹⁴² הביטוי שכיח במיוחד בחיבורו של אבן אלג'וזי 'תלביס אבליס', בדרך כלל באותו הקשר שבו הוא נמצא בתשובת הרמב"ם: 'أن هذا الغناء المطرب المزجج للطباع المحرك لها إلى العشق وحب الدنيا' (כיצד השירה המשפיעה על נפש האדם ומרגשת את לב האדם ומביאה אותו לידי תאוה ואהבת העולם הזה).¹⁴³

נבוכים [לעיל הערה 12], עמ' 659). וכך במקומות נוספים בפרק זה: 'ען כמאל אלמעקולאת אלמודיה לעשקה תעאלי'; 'לד'ה ד'לך אלדראך מן שדה אלעשק'; 'ותעט'ם אלגבטה בד'לך אלדראך ואלעשק ללמדרך' (ויאל [לעיל הערה 12] עמ' 462). ראו: הרוי, מונחי אהבה (לעיל הערה 119), עמ' 175–196; וראו בהערת שורץ על השימוש במונח זה לאהבת האל במיסטיקה הצופית: שורץ, מורה נבוכים (שם), עמ' 659, הערה 39 וההפניות שם. ראו גם: בלומנטל, פילוסופיה מיסטית (לעיל הערה 119).

137 קרטבי, כשף אלקנאע (לעיל הערה 101), עמ' 99.

138 שם, וראו שם בעמ' 106–107 על שכיחותו של ביטוי זה בתיאורים הדומים להופעתו אצל הרמב"ם כאן, כמו 'بالألحان المطربة' (הלחנים המרגשים). אלקרטבי גם הדגיש שהשימוש בכלי נגינה, כמו אלמזאמיר ואלאותאר, מגביר את התרגשות הנפש, אבל גם בלעדיהם, רק מעצם אלגנאא, נגרמת ההתרגשות (שם, עמ' 109), כמו שנמצא אצל הרמב"ם. על המונח טרב במשמעות התרגשות כתוצאה משמיעת שירה ראו: שילוח, מוזיקה ודת (לעיל הערה 40), עמ' 147; J. E. Montgomery, 'Convention as Cognition', *Takhyil: The On the Cultivation of Emotion*, G. J. van Gelder and M. Hammond (eds.), *Takhyil: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, Cambridge 2008, pp. 161–162 תודתי לפרופ' יונתן דרסטן על ההפניה למאמר זה. על רתיעה של דוברים צופים משימוש בכלי נגינה מסוימים ראו: קניש, מיסטיקה אסלאמית (לעיל הערה 37), עמ' 325.

139 אלסראג', כתאב אללמע (לעיל הערה 44), עמ' 457.

140 אלמכ'י, קות אלקלוב (לעיל הערה 43), עמ' 1091.

141 אלסהרודי, אאדאב (לעיל הערה 66), עמ' 25; וראו גם: שם, עמ' 91.

142 אבן תימיה, רסאלה (לעיל הערה 41), עמ' 13, 47. כפי שמצוין בשער החיבור הוא נכתב מפיו של אבן תימיה על ידי תלמידו אלמנבג'י שמש אלדין (נפטר 1383/785). נושא הסמאע העסיק את אבן תימיה, והוא כתב עליו חיבורים נוספים. ראו: 'פתוי פי אלסמאע' (שילוח, תיאוריה [לעיל הערה 37], א, עמ' 221–222); 'מסאלה פי אלסמאע' (שם, ב, עמ' 112); 'סאל ען אלסמאע באלדף ואלשבאבה' (שהאדי, פילוסופיות של מוזיקה [לעיל הערה 34], עמ' 96).

143 אבן אלג'וזי, תלביס אבליס (לעיל הערה 42), עמ' 215; וראו עוד: שם, עמ' 211, 213, 216, 229. ראו

במקרים אחרים נדמה שיש בדברי הרמב"ם הד לאמירה צופית. למשל דבריו בתשובתו בנוגע לכוח החשקי שיש לדחותו: 'לא אן תות'ר ויחיי מיתהא' (לא שישולח ויחיה את מתו), מזכירים את האמרה השכיחה בספרות הצופית 'ואין ראוייה ההאזנה אלא למי שנפשו מתה וליבו חי' [ولا يصلح السماع إلا لمن كانت له نفس ميتة وقلب حي] ואילו מי שנפשו חיה ולבו מת אינו ראוי לשומעה.¹⁴⁴

לעיתים אולי יש בהקבלה הלשונית לסייע בידינו לפרש מונחים עמומים בתשובת הרמב"ם וב'מורה נבוכים' בנוגע לשירה ולנגינה.¹⁴⁵ לדוגמה הרמב"ם הדגיש שאין להתחשב בנוק הנגרם לפרט עקב יישום החוק (מורה נבוכים ג, לד). החוקרים התחבטו בשאלה באיזה נזק

גם: 'أصواتا مطربة ولحونا مستلذة' (קולות מרגשים ומנגינות מענגות; אלומח'שרי, רביע אלאבראר [לעיל הערה 42], ב, עמ' 372–373); וכן ראו: שם, עמ' 387. על טרב בחיבורו של אלחסן אלכאתב 'כמאל אדב אלע'נאא' ראו: שהאדי, פילוסופיות של מוזיקה (שם), עמ' 91.

144 אלקשירי, רסאלה [לעיל הערה 65], עמ' 168. תרגומו של שילת למילים 'לא אן תות'ר ויחיי מיתהא': 'לא שישלח ויספה הרוה את הצמאה' (שילת, איגרות [לעיל הערה 5], א, עמ' תכו–תכו) אינו מביע לדעתי נכונה את רוח הדברים וייתכן שתרגומו של בלאו, 'ולא שיפעל ויחיה מתו', עדיף.

145 ביטויים צופיים נוספים בחיבורי הרמב"ם קרובים לנאמר בספרות הצופית בנוגע לשירה, אם כי הקשרם שונה, נעדר מהם היבט פולמוסי, וספק אם הם מושפעים ממנה. כך למשל כתב ב'מורה נבוכים' (ג, לד המקור בערבית יואל, דלאלה אלהאירין [לעיל הערה 12], עמ' 391): 'זמן אג'ל הד'א לא ינבגי אן תקיד אלאמור אלמקצודה קצדא אולא מן אלשריעה לא בזמאן ולא במכאן בל תכון אלאחכאם מטלקה עאמה' (ומשום כך לא ראוי לקשור את הדברים שהתורה מתכוונת אליהם כוונה ראשונה לא בזמן ולא במקום, אלא הדינים יהיו מוחלטים וכוללים; מורה נבוכים). הביטוי 'לא בזמאן ולא במכאן' כולל שניים משלושת התנאים לסמאע שמנו רוב הצופים: 'السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء الزمان والمكان والإخوان' (להאזנה נחוצים שלושה דברים זמן ומקום וחברים; רסאלה, אלקשירי [לעיל הערה 65], עמ' 168). ראו: אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד [לעיל הערה 7], עמ' 415 (הדברים הובאו שם בשמו של אלג'נדי); אצל אחיו מג'ד אלדין אלע'זאלי: רובסון, חיבורים [לעיל הערה 37], עמ' 123. (בכתבי התיאוריה המוסלמית על ההיגיון נתקלתי במעין הביטוי כוונה ראשונה, אך לצערי נעלם ממני מראה המקום.) על ביטויים צופים אחרים בחיבורי הרמב"ם, ובהם: נצול (הגעה), אלקאצדון (הפונים) ואליקין (הודאות), ראו: ינון-פנטון, תורת הדבקות [לעיל הערה 125], עמ' 110, הערה 18. ראו גם: י' קרמר, 'השפעת המשפט המוסלמי על הרמב"ם: אלאחכאם אלכ'מסה', תעודה, י (תשנ"ו), עמ' 234, הערה 25. לדברי קרמר הביטוי יג'הדון אנפסהם (משתדלים מאוד), שהרמב"ם השתמש בו בפירושו למשנת אבות א, טז (מהדורת קאפה [לעיל הערה 125]), בראש עמ' תיח) הוא ביטוי צופי, ג'האד אלנפס (הלחימה ביצר). על הפרקטיקה הצופית של ד'כר, שהרמב"ם הסתייג ממנה, ראו: 'אמא מן יפכר פי אללה ויכת'ר ד'כרה בגיר עלם' (אבל החושב על האל ומרבה להזכירו בלי ידיעה; מורה נבוכים ג, נא [יואל, דלאלה אלהאירין (שם)], עמ' 456). וראו: בלומנטל, פילוסופיה מיסטית [לעיל הערה 119], עמ' 1; ג' הולצמן, 'ר' משה נרבוני על היחס בין יהדות ואסלאם', תרביץ, סו (תשנ"ו), עמ' 285 הולצמן העירה בשם ז' הרוי על רעיון הד'כר הצופי שנזכר במשנת הרמב"ם. אולם בחיבורו של עובדיה נכד הרמב"ם 'אלמקאלה אלוצ'יה' לא נזכר ד'כר, וראו מה שהעיר על כך פנטון, אלמקאלה אלוצ'יה [לעיל הערה 4], עמ' 17, הערה 10; פנטון שיער שהדבר נבע מהתנגדות חוגים יהודיים שמרניים לד'כר עקב אופיו המוסלמי המובהק. הביטוי שכיח בחיבורו של דוד בן יהושע המימוני 'אלמרשד אלי אלתפרד'. ראו: פנטון, אלמרשד אלי אלתפרד [לעיל הערה 4], עמ' יח, לח, מה, נד, צו. ונראה שלד'כר הצופי הד חזק בספרות היהודית במיוחד בשירה. ראו: שם; וכן: י' אפרת, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, תל אביב תשכ"ה, עמ' 180.

מדובר. היו שסברו שמדובר בנזק תיאורטי בלבד 'העלול להיגרם לו היתה ההלכה מיושמת ככתבה וכלשונה'.¹⁴⁶ אולם לאור הדיון בסמאע בספרות הצופית ניתן להציע שמדובר בנזק הנגרם לנפש כתוצאה מההשפעה ההרסנית של האזנה למוזיקה.¹⁴⁷ דוגמה נוספת: בתשובתו בעניין שמיעת שירה ונגינה התייחס הרמב"ם למעמד הכשרים, אף שהדבר לא נזכר בשאלה: 'והתימה על אומרכם "במעמד הכשרים" והכשרים לפי דעתי אינם מצויים במקומות שתיית משקה משכר. וכבר בארנו גם בזה במורה מה שיש בו מספיק'. המהדיר הפנה למורה נבוכים ג, ח, ושם דן הרמב"ם בחרפה שבהתכנסות לשם שתיית משקאות משכרים, אבל לא כרך זאת בהשלכות ההלכתיות האפשריות של מעמד הכשרים.¹⁴⁸ ואולי אפשר להציע שהכוונה בביטוי במעמד כשרים היא שהמתכנס לשתיית משקאות משכרים פוסל עצמו לעדות כדרך שקבעו המוסלמים שסברו שאדם שמאזין לסמאע פוסל עצמו לעדות.¹⁴⁹

גם בטעמי האיסור לשירה ולנגינה וכלליה קיימות הקבלות בין הרמב"ם לאלע'זאלי.¹⁵⁰

146 בן-מנחם, חקיקה ושיפוט (לעיל הערה 14), עמ' 220.

147 אולי כך צריך להעמיד גם את דברי הרמב"ם בפסקתנו ב'מורה נבוכים' כפי שבמקומות אחרים בחיבור זה הדגיש נזק נפשי הנגרם כתוצאה מלימוד לקוי. ראו למשל: 'דע שמוזיק מאד [מצ'ר ג'דא] להתחיל בחכמה הזאת דהיינו המטפיסיקה' (מורה נבוכים א, לג); 'אל תחשוב זאת לגנאי שמפרשים פירושים רבים את העניין הזה הקשה להבנה, הרחוק מהשגתנו, שהרי אין זה מוזיק לענייננו [אד' הד'א לא יצ'ר פי מא חן בסבילה]' (שם א, כא). וראו גם באיגרת תימן: 'ותבעד מצ'רה תעוק ען ד'לך אלכמאל' (ומרחיקים נזק מונע מן השלמות ההיא [השלמות האנושית]; שילת, איגרות [לעיל הערה 5], א, עמ' פז). על אמצעים להרחקת נזק נפשי (דפע אלמצ'אר), הכולל גם נזק בריאותי, אצל אלע'זאלי ואברהם בן הרמב"ם ראו: א' שוסמן, 'שאלת המקורות המוסלמיים לחיבורו של ר אברהם בן הרמב"ם "כתאב כפאיייה אל-עאבדין"', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 237, הערה 36.

148 אם כי הרמב"ם כרך זאת עם אפסאד אלעקל, השחתת השכל (מורה נבוכים ג, ח) ראו לעיל הערה 26. ר' שמואל בן עלי בתשובתו בעניין המוזיקה התייחס למעמד הכשרים בזיקה לציטוט מתשובת רב האי: 'פאן אקתרין' בד'לך קול הדא עלי אלה כא (אלאת?) ענדנא פסחה ענד אלכשרים אלד'ין לא יתעדון מנה אלי גירה (ואם ליווה את זה בניגון כלי זמר [ככלים] אשר נמצאים אצלנו התיר את זה לכשרים אשר אינם חורגים מזה לזולתנו; 'פנטון, 'תשובה לר' שמואל בן עלי גאון מבגדאד בענין המוזיקה', תצליל, ג [תש"ם], עמ' 12-13). כאן הכוונה בביטוי כשרים לאנשים שניתן לבטוח בהם שלא ינצלו לרעה את המעמד, וייתכן שכן ניתן להבין את דברי הרמב"ם אף שהצעת הבנה אחרת, שמקבילה להלכה המוסלמית.

149 בדרך כלל יוחסה דעה זו בספרות המוסלמית לאלשאפעי. ראו: אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 395; אלקשירי, רסאלה (לעיל הערה 65), עמ' 166. ראו גם: אבן קים אלג'ווייה, אלכלאם (לעיל הערה 74), עמ' 61, 119 (בעמ' 61 בשם אבן אלג'ווי מחיבורו 'תלביס אבליס': 'לא תקבל שהאדה אלמע'ני ואלרקאין'; וראו גם: שם, עמ' 461); עבד אלסלאם, חל אלרמוז ומפאתיה אלכנוו, קהיר 2005, עמ' 101. אולם לעיתים יוחסה עמדה זו דווקא לאלמאלכ. ראו בחיבורו של אבן אבי אלדניא ד'ם אלמלאהי: רובסון, חיבורים (לעיל הערה 37), עמ' 56; וכן בחיבור מודרני: מצטפא באחו, חכם אלע'נאא פי מד'הב אלמאלכיה, מרוקו 2006, עמ' 53-54, ושם דעות נוספות של חכמי הלכה על כך שעדות המאזין למוזיקה אסורה.

150 הקבלות אלה מצטרפות להקבלות ביניהם שהצבעתי עליהן. ראו: ליבון, זיקת הרמב"ם (לעיל הערה 24), עמ' 273, הערה 83.

אומנם בכמה מן הטעמים נמשך הרמב"ם אחרי התלמוד וספרות הגאונים, אבל תבנית תשובתו ונושאה מקבילים לשרשרת הנושאים שדן בהם אלע'זאלי, ויש בכך לאשש את טענתו שהרמב"ם התפלמס עם אלע'זאלי בנוגע לדוקטרינת ההבחנות.¹⁵¹

3. מיון השירה לחמש קטגוריות (אלאחכאם אלח'מסה)

בפירושו למשנת אבות א, טז חילק הרמב"ם את הדיבור לחמש קטגוריות: מפרוץ, ומנהי ענה, מכרוה, מסתחב, מבאח (מצווה, אסור, מגונה, מומלץ, מותר), שלא כנאמר בספרי המידות (פְּתַב אלאכ'לאק) שמהם ציטט, שחילקו את הדיבור לארבע קטגוריות. החלוקה לחמש קטגוריות (ולעיתים לארבע) שכיחה בספרות המוסלמית במגוון עניינים ומכונה אלאחכאם אלח'מסה. בפירושו לאותה המשנה (אבות א, טז) מיון הרמב"ם גם את השירה – באנלוגיה לדיבור – לחמש קטגוריות, למרות הסתייגותו ממנה: 'ודע כי השירים המחוברים [אלאשעאר אלמולפה] באיוו שפה שתהיה אינם נבחנים אלא לפי ענייניהם, ויש לנהוג בהם בדרך הדבור שכבר חילקנוהו [...] לפי שאין הדבור אסור ומותר ורצוי ומרוחק (מגונה) ומצווה לאמרו [ליס יחרם ויחל ויסתחב ויכרה ויומר בקולה] מחמת השפה שהוא נאמר בה אלא מחמת עניינו'.¹⁵² גם מהערת הרמב"ם שם על המוחים כנגד השירה רק מחמת השפה – 'ורצה אדם לשיר בשפה הערבית ואפילו היה עניין אותו השיר [אלשער] בשבח האומץ או הנדיבות שזה מן החלק הרצוי' – ברור שהוא כלל את השירה במיון לחמש הקטגוריות. אם כן הרמב"ם הכיר במצבים שבהם השירה מותרת או מומלצת, כגון שירות ותשבחות, עידוד אומץ הלב או צורכי טיפול רפואי, אבל שלל אותה, בעיקר את שירת החול, אפילו במצב שבו השירה משפיעה לחיוב על האדם ומרוממת את רוחו.¹⁵³

151 יש להעיר שנושא הריקוד (רקץ), שהצופים הסמיכו בדרך כלל לדיון בפרקטיקת הסמאע, אינו נזכר כלל אצל הרמב"ם בדיונו בנוגע לסמאע אלא רק גרמו אגב הגדרת המשחק (לעב): 'מעשה משחק [אללעב] הוא מעשה שמתכוונים בו לתכלית שפלה, כלומר, שמתכוונים בו לדבר לא הכרחי ולא מביא תועלת רבה, כמי שרוקד [רקץ] לא לשם התעמלות, או עושה מעשים כדי להצחיק. למעשה זה קוראים בלי ספק משחק [לעבא] (מורה נבוכים ג, כה). וייתכן ששליטת הריקוד מצביעה על מודעותו לפרקטיקה הצופית. השוו עם מה שכתב ב'ספר המצוות' על מצוות השמחה ברגלים: 'והשחוק בכלי הזמר [ואללעב באלאת אלגנא] והרקוד במקדש דוקא' (ספר המצוות, מצווה נד [מהודרת קאפה, ירושלים התשנ"ד], עמ' פה).

152 ההשוואה בין הדיבור לבין השירה אינה רק בנוגע לתוכן האסור בשניהם אלא גם בעצם החלוקה לחמש קטגוריות. הרמב"ם פסק בניגוד לר' יצחק אלפסי (הרי"ף), שראה בכל מקרה את שירת ישמעאל כשירה של ניבול פה. ראו: תשובות הרי"ף, מהדורת ז"ו לייטער, פיטסבורג תשי"ד, סימן רפא. על העדפתו של הרמב"ם את התוכן על פני השפה, בשירה ובתחומים נוספים, ראו: אביעור רביצקי, עיונים מיימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, ירושלים ותל אביב תשס"ו, עמ' 185–186; אבירם רביצקי, 'תפיסת הלשון של הרמב"ם: פילוסופיה והלכה', תרביץ, עז (תשס"ג), עמ' 185–231, ביחוד עמ' 213–231.

153 לשימושו של אלע'זאלי באלאחכאם אלח'מסה בנוגע לשירה היה צורך פרשני מיוחד, מאחר שהוא קישר בין הדרגות השונות של האדם המאזין לשירה לבין חומרת האיסור שמוטל עליו בעטייה, וגישר בין נסיבות פעולת האדם המאזין לבין דרגת האיסור שנקבעה בעטייה. לפי מיון זה דרגת החומרה של המעשה נקבעת

אלע'זאלי מייין את המוזיקה מבחינת אפשרויות ההאזנה לה לארבע קבוצות (הקטגוריה חובה נעדרת).¹⁵⁴ וכך סיכם את דיונו בעניין:

ומכל מה שאמרנו בסעיפים הקודמים יוצא ששמיעת מוזיקה לעיתים היא אסורה לחלוטין [حراما محضاً], לעיתים היא מותרת [مباحاً], לעיתים היא מגונה [مكروها], ולעיתים היא מומלצת [مستحباً]. היא אסורה למרבית האנשים הצעירים וגם למרבית אלה שתאוות העולם הזה משתלטות עליהם, כך שהשירה מעוררת אצלם מה שמשתלט על ליבותיהם מן התכונות המגונות. היא מגונה למי שאינו מיישם אותה על דרך הצורות שנבראו, אלא הוא ממשיך במנהגו לשומעה רוב הזמן על דרך השעשוע [سبيل اللهو]. היא מותרת למי

בהתאם לדרגת האדם שבו מדובר: מעמדו, השתייכותו החברתית, תכונותיו, נסיבות שמיעת השירה וכיוצא באלו. מיון דומה של דברי השיר נמצא כאמור בחיבור המיוחס לאחיז' מג'ד אלדין אלע'זאלי. ראו: רובסון, חיבורים (לעיל הערה 37), עמ' 131. אלא שבעוד אבו חאמד אלע'זאלי השתמש במיון כאמצעי פרשני לקביעת סייגים, במטרה להגביל את גישתו המתירה שירה, מג'ד אלדין אלע'זאלי, בגלל גישתו המקילה לשמיעת שירה כמעט ללא סייגים, התייחס למיון בדרך שונה לחלוטין. הוא הסתפק בהזכרת שלוש קטגוריות: חיוב, מומלץ או מותר, שחכמי הלכה נחלקו באיזו מהן למיין את הסמאע, התעלם מהקטגוריות המחמירות שאוסרות או שמגנות את השירה, והוסיף את הקטגוריה המצווה, שמחזקת את עמדתו המתירה. אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 420. מיון דומה נמצא אצל חכמים שקדמו לו, שהבולט בהם הוא אלשאפעי – לפי מה שייחסו לו חכמי הלכה מאוחרים, כגון אלקשירי ואלע'זאלי – וכן מייין אבן חזם. ואחריהם מיינו כך אצל שורה ארוכה של חכמי הלכה. למשל אלסחרודי מייין לארבע קטגוריות: מסתחב, מבאח, חראם ומכרוה (מומלץ, מותר, אסור, מגונה. ראו: אלסחרודי, אדאב (לעיל הערה 66), עמ' 21–22. אלקרטבי מנה שלוש קטגוריות: אסור, מגונה ומותר, שבהן החזיקו הראשונים, וטען שאף אחד מהם לא קבע קטגוריית מומלץ, ושזה חידוש של האחרונים (!), ויש בו הפרה של ההלכה המוסלמית, מאחר שקיימת הסכמת האומה שדעה זו נעדרת, ורק הוא האלמוני (!) חידש אותה. ראו: אלקרטבי, כשף אלקנאע (לעיל הערה 101), עמ' 57. אבן עקיל חילק לשלוש קטגוריות: אסור, מגונה ומותר – כך מסר בשמו אבן אלג'וזי, תלביס אבליס (לעיל הערה 41), עמ' 230. אבן תימיה חילק את השירה לחמש קטגוריות והשתמש באתון הלשוניות של הרמב"ם, ואף התחיל את דיונו בקטגוריה של שירות ותשבחות. ראו: אבן תימיה, רסאלה (לעיל הערה 41), עמ' 57. אבן אלג'וזי הכניס שינויים בחלוקה המחומשת: השיט את המנדוב (מומלץ) והוסיף את המגונה וצירף אותו למותר ראו: אלג'וזי, תלביס אבליס (שם), עמ' 211; ראו גם: אבן קים אלג'וזיה, אלכלאם (לעיל הערה 74), עמ' 425. חלוקה דומה, שלא בקשר לשירה, מופיעה אצל בן זמנו של הרמב"ם בקורדובה שאף שמו מימוני. ראו: אבן מימון מחמד בן עבדאללה (נפטר 1171/567), שרח כתאב אלעלם לאבי בכר מחמד בן מימון אלעבדרי אלקרטבי, ב, טנג'יר 2006–2008, עמ' 56–62 – גם שם אחת הדוגמאות של חיוב היא תפילה (שם, עמ' 57). אלאצפהאני חילק את השירה לארבע קטגוריות: חלאל וחראם, מבאח וואג'ב (מותר ואסור, מותר והכרחי), ובהמשך הכותרת היא: 'פצ'ל אלע'נאא וד'ם אלע'נאא' (עילוי השירה וגינוי השירה). ראו: אלאצפהאני, מחאצ'את (לעיל הערה 41), ב, עמ' 703–704. הדעה היוצאת דופן שהשירה חובה (ואג'ב) נמסרה בשמו של אבן אלראונדי, שנחשב בקרב המוסלמים ככופר (זנדיק). ראו: סטרומזה, הרמב"ם בעולמו (לעיל הערה 24), עמ' 44–47. וכך מסר גם אלומח'שרי, רביע אלמבראר (לעיל הערה 42), ב, עמ' 376. לעיתים המיון קצר יותר. ראו: אבן עבד אלסלאם, חל אלרמוז (לעיל הערה 149), עמ' 109–110; אלמכ'י, קות אקלוב (לעיל הערה 44), עמ' 1090. נראה שהחלוקה המרובעת או המחומשת בנוגע לשירה החלה בזמנו של אלע'זאלי.

שאין לו תענוג בה מלבד זה ש[הוא] נהנה להאזין לצלילים יפים [التلذذ بالصوت الحسن], ומומלצת למי שמשתלטת עליו אהבת אלוהים יתעלה [حب الله تعالى] ולמי שהצלילים מעוררים אצלו תכונות משובחות, והשבח לאלוהים לבדו.¹⁵⁵

בחיבורו 'כתאב אפאת אלסאן' (ספר נזקי הלשון), חילק אלע'זאלי גם את הדיבור לארבע קטגוריות – בסדר הפוך מזה של הרמב"ם בפירושו למשנה – אבל הוא לא התייחס לתוקף המשפטי-הדתי של הדיבור אלא רק להיבט הנזק שבדיבור או להיעדרו, משום שעל התוקף המשפטי כבר הרחיב את הדיבור ב'כתאב אלסמאע'. וזו חלוקתו: דיבור שיש בו רק נזק, דיבור שיש בו רק תועלת, דיבור שיש בו נזק ותועלת ודיבור שאין בו לא נזק ולא תועלת.¹⁵⁶ בקבוצה הרביעית הוא מנה 20 פגמים שיש לנקוט בהם זהירות מחמת נזקיהם, ובמקום התשיעי מנה את הנזקים האפשריים של השירה והזמרה.¹⁵⁷ קווי הדמיון בין אלע'זאלי לרמב"ם בתוכן ובדפוסי הכתיבה מחזקים את הטענה שהזיקה ביניהם אינה נובעת בהכרח ממקור משותף.¹⁵⁸

4. טעמים לאיסור השירה לפי הרמב"ם ואלע'זאלי
בתשובתו לאנשי חלב בעניין המוזיקה מנה הרמב"ם חמישה איסורים הכרוכים בשמיעת שירה

155 אלע'זאלי הוזכר חלוקה זו גם בחיבורו אלמסתצפי מן עלם אלאצול, א, בירות 1995, עמ' 79. ראו: קרמר, אלאחכאם אלח'מסה (לעיל הערה 146), עמ' 233, הערה 24.

156 אלע'זאלי, כתאב אפאת אלסאן (לעיל הערה 56), עמ' 248–316. החלוקה לארבע קטגוריות שם, עמ' 253, והקטע על השירה שם, עמ' 271–272.

157 אלע'זאלי ציטט חדית' המתייחס בחיוב לשירה שתכליתה שבה, גינוי ואהבה (مقصود الشعر المدح والذم والتشبيب), והוסיף שאף שכרוכים במלאכת השיר הפרזה וכזב, כל עוד אין בדקלום ובחריזה התמכרות ושכרות הרי היא מותרת.

158 (א) הרמב"ם ציין בהמשך פירושו את התוקף המשפטי של חלוקת הדיבור כמו שעשה אלע'זאלי ב'כתאב אלסמאע ואלוג'ד'. (ב) שניהם דנו בשירה במסגרת הדין במיון הדיבור. (ג) שניהם דנו בערך השתיקה ובחשיבות מיעוט הדיבור וראו בדיבור המיותר בזבוז זמן. (ד) כמה מן הדוגמאות שכל אחד מהם מביא מקבילות, כגון הדוגמאות בכל הנוגע לשיחה בטלה (רמב"ם בפירושו למשנת אבות א, טז (מהדורת קאפח [לעיל הערה 125], עמ' תיז); אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד' [לעיל הערה 7], עמ' 244). (ה) שניהם דנו בצורך לשמור על נקיות הלשון – אם כי הרמב"ם דן בכך ב'מורה נבוכים' ולא בפירושו למשנה – וכן בלשון הרע, רכילות ועוד. (ו) כמה מן המונחים משותפים לשניהם, כגון נמימה (רכילות), פחש (גיבול פה), פצ'ול (דיבור מיותר). אומנם נושאים רבים שאלע'זאלי דן בהם (גילוי סוד, הבטחת שווא, מחלוקת צביעות, יכוח וכיצא באלו) אינם בפירוש המשנה או בחיבוריו האחרים של הרמב"ם. ייתכן שהרמב"ם התייחס רק לנושאים שמצא לפניו במקורות חז"ל, אם כי קשה להכריע אם מקורות חז"ל היו המניע לדבריו או שהוא סמך עליהם בעקבות מה שראה בחיבורו של אלע'זאלי. אלע'זאלי גם מנה את הרשימה של נזקי הדיבור תחת הכותרת של הקבוצה הרביעית: 'מה שאין בו תועלת ולא נזק', ואילו הרמב"ם מנה חלק ממצבים אלה בקבוצות של אסור (רכילות, כזב, גיבול פה וגידוף), מגונה ורשות. ההקבלות בין הרמב"ם לאלע'זאלי שמניתי לעיל – חלוקה לארבע קטגוריות בדבר נזק הדיבור או תועלתו, אם כי לא באותו סדר – נמצאות ב'מבחר הפנינים', המיוחס לשלמה אבן גבירול, אך קשה לשער שבנקודה זו נמשך הרמב"ם אחרי אבן גבירול, אם הוא אכן המבחר של 'מבחר הפנינים'.

ונגינה: שמיעת סכלות ונבלות פה ('אלספה ונבלות הפה'), שמיעת שירה ('אלגנא, זמרא בפומא'), שמיעת כלי זמר ('אלאותאר', כלי מיתר), שמיעה במקום שתיית שכר ('מקאם שרב שראב') ושמיעת שירת אישה ('מראה מגניה').¹⁵⁹ חמישתם נזכרו ונדונו בחיבורו של אלע'זאלי (أنه يحرّم بخمسة عوارض) אם כי בסדר שונה.¹⁶⁰ שלושה מהם – שהם למעשה ארבעה כפי שיתבאר להלן – מקבילים בבירור לאיסורים שמנה הרמב"ם; השניים האחרים נמצאים אצל הרמב"ם במשתמע כדבר המובן מאליו.

האיסור הראשון שציין אלע'זאלי הוא האיסור לשמוע קול אישה, 'أن يكون المسمع امرأة', ודן בו באריכות. הוא הסביר בין היתר שלא עצם שירת האישה אלא שמיעת קולה היא הגורם לאיסור: 'وليس ذلك لأجل الغناء بل لو كانت المرأة بحيث يفتن بصوتها في المحاورة من غير ألحان فلا يجوز محاورتها ومحادثتها ولا سماع صوتها في القرآن أيضا' (ואין זה בגלל השירה אלא אם האישה שמעורת את היצר הייתה רק מדברת בלי להשתמש בלחן הרי דיבורה ושיחתה אינם מותרים אפילו אם הייתה קוראת בקראן).¹⁶¹ דברים דומים כתב לאחר מכן אלקרטבי, בסמוך לזמנו של הרמב"ם. הוא הקדיש סעיף בחיבורו לזמרת אישה, וכתב שקול האישה ערווה ולכן הוא אסור, בין שהיא שרה, בין שהיא קוראת שירה או קוראת סתם: 'فلأن غناء المرأة عورة ولا سيما إذا لحنته وقطعته وكذلك قراءتها' (שהרי שירת האישה ערווה, ביחוד אם שרה בליווי מנגינה או קראה שירה, וכך גם קריאתה).¹⁶² האיסור השני שדן בו אלע'זאלי – וכמוהו מוסלמים אחרים – הוא האיסור על התכנסות משותפת של גברים ונשים לצורך האזנה לשירה.¹⁶³ גם הרמב"ם התייחס לשני

159 ר' שמואל בן עלי הגאון הבבלי, בעל המחלוקת הגדול של הרמב"ם בענייני הלכה, נשאל שאלה דומה. ראו: פנטון, תשובה לר' שמואל בן עלי (לעיל הערה 149), עמ' 12–13. תשובתו מתוארכת לשנת תצ"ו לשטרות (1184 לסה"נ), והיא ככל הנראה קדמה לתשובת הרמב"ם, שנכתבה לפי המשוער לא לפני שנת דתתקנ"א (1191; ראו: שילת, איגרות [לעיל הערה 5], א, עמ' תכה). ייתכן שתשובתו של שמואל בן עלי הייתה ידועה לרמב"ם אף שאין רמז לכך בתשובתו. שמואל בן עלי מנה שני טעמים לאיסור ('פיתצ'אעף אלתחרים'), ואילו הרמב"ם מנה חמישה טעמים, אולי בעקבות השאלה שנשאל. עניין שנוכר אצל שמואל בן עלי, ושלא נזכר בתשובת הרמב"ם, ושלקאורה עולה ממנו ששמואל בן עלי החמיר יותר בשאלת הסמאע, הוא האיסור שחל לדעתו על זמרה בארץ טמאה, על בסיס הפסוק 'איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר' (תה' קלו 4), והאיסור חל במיוחד אם יש בדברי הזמר פסוק משיר השירים, בעקבות דברי חז"ל 'הקורא פסוק משיר השירים ועושה אותו כמין זמר' (בבלי, סנהדרין קא ע"א) – שתי האסמכתאות הללו לא הובאו בתשובת הרמב"ם.

160 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 391–392.

161 שם, עמ' 391.

162 קרטבי, כשף אלקנאע (לעיל הערה 101), עמ' 121. אבל היו שטענו שקול אישה חמור פחות משמיעת כלי נגינה: 'أن صوت النساء أخف تحريماً من صوت الأوتار والمزامير' (קול האישה אסור פחות מקולות כלי המיתר והחלילים; עבד אלסלאם, חל אלרמוז [לעיל הערה 149], עמ' 107).

163 כידוע נמסרה בשם סוקרטס גם בחיבורים שנכתבו בערבית יהודית, כגון בחיבור 'מבחר הפנינים', המיוחס לשלמה אבן גבירול, האמרה שאין לשמוע בקול אישה, אלא שאצל סוקרטס קול משמש במשמעות דעה. ראו: ח' בן-שמאי, 'קטעים חדשים מן המקור הערבי של "מבחר הפנינים"', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 579, הערה 11. על כינוס גברים ונשים ראו: אבן קים אלג'ווייה, אלכלאם (לעיל הערה 74), עמ' 451. על זמרת

נושאים אלה הקשורים לשירת נשים: שמיעת קול אישה והתכנסות משותפת של גברים ונשים, וכמו אלע'זאלי הוא הבחין בין שמיעת קול של אישה לזמרת אישה: 'ואם הייתה השרה אישה [אלמגניה מראה] יש שם איסור חמישי לאמרם ז"ל "קול באישה ערוה" וכל שכן כשהיא שרה [פכיף אן כאנת תגני]'.¹⁶⁴

האיסור השלישי שהזכיר אלע'זאלי עניינו תוכן השירה 'פי نظم الصوت وهو الشعر فإن كان فيه شيء من الخنا والفحش والهجو أو ما هو كذب على الله تعالى وعلى رسوله' (התוכן של המושר והוא השיר אם יש בו דברים כנגד המוסר, ניבול פה ולעג או מה שהוא כזב נגד אלוהים או שליחו).¹⁶⁵ אלע'זאלי הוסיף שהדבר אסור בין שהשירה מלווה במנגינה ובין שאינה מלווה בה. הבחנה דומה נמצאת בתשובת הרמב"ם וכן בפירושו למשנה (אבות א, טז). הרמב"ם הדגיש שלא השפה קובעת את האיסור אלא תוכן השיר. גם אלע'זאלי התייחס בעיקר לצורת ההבעה ולתוכנה (לפז),¹⁶⁶ ולא ייחס חשיבות לשאלת השפה (לגה). אלע'זאלי הבחין בין מי שיצרו גובר עליו, ועל כן כל ביטוי אסור עליו, לבין מי שהשירה מביאה אותו לאהבת אלוהים, ועל כן אין משמעות ללשון שבה הוא משתמש. לפי אלע'זאלי שירות ותשבחות מותרות מקל וחומר, אף שהיתר זה אינו מודגש אצלו משום שלשיתו פתח ההיתר רחב, וברור שהוא כולל גם שירות ותשבחות. אבל חכמים אחרים, כדוגמת אבן תימיה בחיבורו 'אלרסאלה פי אלסמאע ואלרקק', הדגישו את ההיתר של שירות ותשבחות.¹⁶⁷

אלע'זאלי הוסיף שני איסורים שלכאורה הרמב"ם לא מנה במפורש: הרביעי, אם השירה מעוררת אצל השומע תשוקה שגוברת עליו (الشهوة غالبة عليه),¹⁶⁸ והחמישי, אם השומע המאזין לשירה הוא מיצורי הבריאה הרגילים (أن يكون الشخص من عوام الخلق) אבל הוא מתמיד בהאזנה לשם שעשוע ומשחק בלבד (كان الغرض اللعب والتلذذ باللهو) והשפעתם על הלב.¹⁶⁹ הרמב"ם לא

אישה ראו בחיבורו של אבן אבי אלדניא 'ד'ם אלמלאהי: רובסון, חיבורים (לעיל הערה 37), עמ' 46, 53. ראו גם: אבו בכר בן אלוליד אלטרטושי (נפטר 1126/520), כתאב תחרים אלע'נאא ואלסמאע, בירות 1997, עמ' 200, סעיף שכותרתו 'פי אלאג'מאע עלי תחרים סמאע אלע'נאא מן אלנסאא' (בעניין ההסכמה על איסור האזנה לשירה של נשים). לאלטרטושי חיבור שכותרתו 'מסאלה פי אלסמאע', הנמצא עדיין בכתב יד. ראו: שילוח, תיאוריה (לעיל הערה 37), א, עמ' 351. מלמד במאמרו על יחסו של הרמב"ם לנשים לא עסק בעמדתו בנוגע לקול אישה. ראו: A. Melamed, 'Maimonides on Women: Formless Matter or Potential Prophet', A. Ivri, E. R. Wolfson and A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism: Proceedings of the International Conference Held by the Institute of Jewish Studies, University College London, 1994, in Celebration of its Fortieth Anniversary*, Amsterdam 1988, pp. 99–134

164 שילת, איגרות הרמב"ם, (לעיל הערה 4) עמ' תכט.

165 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 392.

166 שם, עמ' 393.

167 אבן תימיה, רסאלה (לעיל הערה 41), עמ' 14; וראו גם: שם, עמ' 57.

168 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 393.

169 שם, שם.

ציינן את האיטוריים הללו בנפרד אך יש להם הד ברור בתשובתו, בסדרת ביטויים שבהם תיאר את פעולתה השלילית של השירה על נפש האדם: 'כל מא יוג'ב בסט אלנפס וטרבהא' (כל מה שמביא להתרחבות הנפש ולהתרגשותה); 'אלקוה אלשהואניה'; 'ינבגי קמעאה ורדעהא ומסך ענאנהא' (הכוח החשקי ראוי להכניעו ולהשיבו אחר ולמשוך ברסנו); ובמיוחד הביטוי שעשוע ושחוק: 'לא פי את'ארה אלקוי אלמאנעה מן כל כ'יר ולא פי אהמאל פי אללהו ואללעב' (ולא שנעורר הכוחות המונעים מן כל טוב ולא שנפקיר [את עצמנו] בהוללות ושחוק).¹⁷⁰ בניסוחים אלה הד ברור לתוכן דבריו של אלע'זאלי, למונחיו ולסגנונו.

הזיקה בין הרמב"ם לבין אלע'זאלי מתבארת יותר כשמשוויים את דברי הרמב"ם לדבריו של אלע'זאלי על הדרכים המביאות לשלמות האדם. אלע'זאלי קשר בין השירה לשלמות האדם, ואף שמסקנתו שונה מעט מזו של הרמב"ם, מתקבל הרושם שהרמב"ם ניהל עימו דיאלוג סמוי: 'هذا في حق من لا يحرك السماع من قلبه صفة محمودة يطلب تحريكها, بل ليس له إلا اللذة والاستراحة المحضة فينبغي أن يستحب له ذلك ليتوصل به إلى المقصود الذي ذكرناه نعم: هذا يدل على نقصان عن ذروة الكمال فإن الكامل هو الذي لا يحتاج أن يروح نفسه بغير الحق, ولكن حسنات الأبرار سيئات المقربين' (וכך גם באשר למי שהמוזיקה והשירה אינן מעוררות בליבו תכונה משובחת שאנו דורשים [באמצעות המוזיקה], אלא יש לו רק תענוג ורווחה בלבד, ואף על פי כן ראוי שישמע מוזיקה ויגיע באמצעותה אל התכלית שכבר הזכרנו קודם לכן. אומנם זה מראה על חסרון שיא השלמות, מפני שלאדם המושלם אין צורך שנפשו תתפעם ממה שאינו חובה עליו, אלא שמעשיהם הטובים של הצדיקים הם המעשים הרעים של המקורבים לאל).¹⁷¹ הרמב"ם שלל את ההנחה שבאמצעות השיר אדם יכול להגיע לשלמות: 'ולא יהיה לנו פועל ולא דיבור אלא בשלמות [כמאל] או במה

170 בעקבות תרגום בלאו. על הגדרת לעב ראו לעיל הערה 152. וכן ראו: 'לא זכה מי שיש לו מותרות אלה בדבר נוסף על עצמו אלא השיג דמיון כוזב או משחק [או לעב]' (מורה נבוכים ג, יב). לעב בהקשר של שעשוע וצחוק מופיע אצל הרמב"ם גם בתשובתו בעניין אמירת פיוטים בקריאת שמע: 'זתצא התפילה מעניני התפילה לשעשוע [ללעב]' (בלאו, תשובות [לעיל הערה 5], סימן רנד; שילת, איגרות [לעיל הערה 5], ב, עמ' תקצ). וראו גם תשובתו בעניין ביטול תפילת לחש: 'שחושבים שהתפילה אצלנו שחוק ולעג [לעב והזו]' (בלאו, תשובות [שם], סימן רנו). הביטויים שחוק וקלות ראש מופיעים במקורות חז"ל (כגון תוספתא, סוכה ד, א; בבלי, שבת ל"ב), ואף הרמב"ם השתמש בהם (משנה תורה, הלכות יום טוב ו, כ), אבל שימוש של הרמב"ם לעיתים במילה שעשוע (ראו גם: רבינו משה בן מימון, כתבים רפואיים, ד: ברפואת הטחורים, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשכ"ה, עמ' 48-49) הושפע ככל הנראה מהשימוש הצופי בלשון לעב ומשימוש בקראן יחד עם המונח להו (שעשוע). ראו לעיל הערה 152. מעניין שאברהם בנו השתמש בביטוי צ'חוק והזל (צחוק וקלות ראש) ולא בביטוי השכיח אצל הצופים לעב. ראו: דנה, המספיק [לעיל הערה 4], עמ' 63.

171 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 398. השוו: רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ז, ד. לעניין הזיקה בין דבריהם של אלע'זאלי ושל הרמב"ם כאן יש לציין ששימוש של הרמב"ם במונח חק שונה מזו של אלע'זאלי. הרמב"ם אף הדגיש את האמת שבמופת, 'קד באן אלקח באלברהאן, כלומר את הצורך בראיה חותכת.

שיביא לידי שלמות [כמאל] ולא בשילוח הכוחות המונעים מכל טוב ולא ההתקרות לשעשועים ולשחוק [אהמאל פי אללהו ואלעב].

אלע'זאלי מנה חמישה מצבים שבהם השירה מותרת: עידוד עלייה לרגל למכה, בצער ובאבלות, לעורר שמחה בימי חג, נישואין וכו' ולעורר אהבה, בפרט אהבה לאלוהים. במצבים אלה מטרת השירה לעורר בקרב השומעים ריגושים נעלים, המכונים וג'ד.¹⁷² היתרים אלה מאפיינים בעיקר את הגישה הצופית אם כי חלקם, כגון שמחה בימי חג, לא נפקד מקומם גם בחיבוריו של הרמב"ם, אבל הם נמשכים אצלו ממסורת חז"ל.

דברי הרמב"ם בנושאים נוספים הנוגעים לשירה מקבילים או קרובים לדברי אלע'זאלי:

א. הרמב"ם קשר בין שירה לשתייט יין, וציטט כתימוכין את הפסוק 'והיה כגור ונבל תף וחליל ויין משתיהם' (יש' ה' 11), שנזכר גם בתלמוד.¹⁷³ בהלכות תענית כתב הרמב"ם ששירה בפה אסורה על היין: 'ואפילו שירה בפה על היין אסורה',¹⁷⁴ ואילו לפנינו בתשובה הוא כתב שגם שירה בפה בלא יין אסורה,¹⁷⁵ בדומה לחכמי ההלכה המוסלמים – אם כי לא אלע'זאלי – שאסרו שירה בפה. אלע'זאלי – כמו מוסלמים אחרים – קשר גם בין שירה לשתייט יין בכתי משתה, ואסר נגינה בכלי נגינה הקשורים ליין, שכינה אאלאת אלמלאהי (כלי שעשוע ובידור).¹⁷⁶

ב. בפירושו למשנת אבות (א, טז) הזכיר הרמב"ם את השירים בשבח אומץ הלב והנדיבות, ואלה קרובים לשירים לעידודם של היוצאים למלחמה, שירים שאלע'זאלי וצופים אחרים התירו. שניים מתוך שבעת המקרים שבהם השירה מותרת לדברי אלע'זאלי קשורים ליציאה למלחמה: 'الثاني ما يعتاده الغزاة لتحرير الناس على الغزو [...] الثالث الرجزيات التي يستعملها الشجعان في وقت اللقاء والغرض منها التشجيع للنفس وللانصار وتحريك النشاط فيهم للقتال وفيه التمدح بالشجاعة والنجدة' (והשני מה שהלוחמים נוהגים לעשות כדי לעודדם לצאת למלחמה [...] והשלישי פסוקי רג'ז [במשקל הרג'ז] שהאמיצים משתמשים בהם בזמן מגע עם האויב במטרה לעורר אומץ אצל הדובר ועוזריו וליצור בקרב [הלוחמים] נכונות לקרב ויש בכך התפארות באומץ ובגבורה).¹⁷⁷ ייתכן שבמקרה זה שאבו שניהם מספרות הפילוסופיה היוונית, שאף היא דנה בשימוש במוזיקה כאמצעי לעידוד ודרבון בשדה הקרב.

ג. ב'איגרת בריאות הנפש' המליץ הרמב"ם על שמיעת ניגונים ומיני זמר להסרת מרה

172 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (שם), עמ' 389.

173 בבלי, סוטה מט ע"א.

174 משנה תורה, הלכות תענית ה, יד.

175 וכבר העיר על כך שילת, בעקבות טור, אורח חיים, סימן תקס. ראו: שילת, איגרות (לעיל הערה 5), א, עמ' תכט.

176 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 380–382. הקשר בין שתייט (לא נזכר יין) לבין שירה בא לידי ביטוי בכותרת הפרק אצל אלאצפהאני: 'كراهية غناء بلا شرب وشرب بلا غناء' (תיעוב שירה ללא שתייט ושתייט ללא שירה; אלאצפהאני, מחאצ'ראת [לעיל הערה 41], ב, עמ' 707).

177 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (שם), עמ' 385–386.

שחורה: 'ורצוי לשמוע ניגונים ומיני זמר להסרת מרה שחורה'.¹⁷⁸ גם מצב זה נזכר בחיבורו של אלע'זאלי: 'فَاللهو دواء القلب من داء الاعياء والمالال فينبغي ان يكون مباحا' (והשעשוע [ולאו דווקא מוזיקה] הוא תרופה ללב ומרפא את הדאגה וחוסר נחת וראוי שיהא מותר).¹⁷⁹ יתר על כן, על סמך הידע הרפואי שלו המליץ הרמב"ם למוסלמי על נגינה ושתיית יין אף ששתייתו אסורה למוסלמים: 'זה השימוש ביין ובניגון אשר הדת מתעבת את שניהם כי העבד לא צוה לעשות כן אלא הזכיר כפי שמחייב מקצועו וכבר ידעו בעלי הדת כמו שידעו הרופאים שיש ביין תועלתיות לבני אדם'.¹⁸⁰ הרמב"ם לא היה כותב זאת אילולא ידע שבנסיונות כאלה גם המוסלמים מתירים את השתייה מטעם של צורך (צ'וררה). אלע'זאלי הביא דעה זו בחיבורו 'אלמנקד' מן אלצ'לאל' (הפודה מן התעייה והטעות) בשם אבן סינא: 'ולא ישתה יין מתוך בקשת שעשוע כי אם למען ריפוי והחלמה בלבד', אך הוא עצמו הסתייג מכך: 'שלשם ריפוי הגוף הוציא את שתיית היין מכלל האיסורים! אכן זאת אמונת הפילוסופים הטוענים שבעלי אמונה הם'.¹⁸¹ ייתכן שהרמב"ם נמשך אחרי הפילוסופים היוונים שכתבו בשבח המוזיקה לטיפוח אומץ הלב או לשם ריפוי, אבל ייתכן שגם חיבורו של אלע'זאלי עמד לנגד עיניו.

5. שימוש בכלי נגינה

השיח של הרמב"ם בתשובתו על כלי נגינה הוא מפורט וכולל הדגשים שונים. הוא הדגיש שעצם הזמר אסור ללא קשר לנסיבות שבהן הוא מושמע. הרמב"ם, שאסר שירה בפה, קל וחומר שאסר שירה המלווה בנגינה. אומנם בתשובתו הוא הלך בעקבות הסוגיה התלמודית והבחין בין שירה ללא כלי זמר לנגינה בכלים ללא שירה, אבל אסר באופן כללי על נגינה בכלי: 'פאן לחנת עלי אלאת]ת] כאן הנאך ת'לאת' חרמאנאת' (ואם מנגנים אותו על כלים הרי יש שם שלושה איסורים). הדברים נכתבו ככל הנראה בעקבות הפסוק שציטט בהמשך בנוגע לשתיית יין, 'והיה כנור ונבל תף וחליל ויין משתייהם' (יש' ה' 11), פסוק שנוכח כאמור גם בתלמוד, וכמסקנת הסוגיה התלמודית שהאיסור לנגן חל על כל כלי הנגינה.¹⁸² הטעם שניתן לאיסור נגינה במשנת סוטה,

178 רבינו משה בן מימון, כתבים רפואיים, ה: ביאור שמות הרפואות, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשכ"ט, עמ' 153. וכן ראו בהקדמה לפירושו לאבות, פרק ה (שילת, הקדמות הרמב"ם [לעיל הערה 14], עמ' רמא); פינס ויובל (לעיל הערה 15), עמ' 134–135.

179 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 398. השירה כמרפא לנפש ולמחלה נזכרת גם אצל אלצ'פאהני, בן זמנו של אלע'זאלי, בשם חכמי הודו: 'وكان حكماء الهند يسمعون المريض الغناء' (וחכמי הודו היו משמיעים לחולה שירה; אלצ'פאהני, מחאצ'ראת [לעיל הערה 41], ב, עמ' 705).

180 מונטנר, כתבים רפואיים (שם), עמ' 153–154 (תרגום קפאה). יש להניח שגם המוסלמים יתירו שתיית יין במצב זה בגלל צורך (צ'וררה).

181 לצרוס'יפה, הפודה מן התעייה (לעיל הערה 60), עמ' 68.

182 בבלי, סוטה מח ע"א. כך כבר נמסר בשמו של רב סעדיה גאון: 'הוא הדין לכל כלי זמר כי לא הזכיר הכתוב אלא ד' מיני זמר אלו שהם החשובים מכולם' (ב"מ לוין, אוצר הגאונים: סוטה, ירושלים תש"ב, חלק

'משבטלה סנהדרין, בטל שיר מבתי המשתאות', ולאחר מכן בתלמוד, ¹⁸³ חסר, לפחות במפורש, בתשובת הרמב"ם שלפנינו, אף שהרמב"ם נזקק לו בהלכות תענית: 'וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר [...] מפני החורבן'. ¹⁸⁴ ייתכן שחסר זה מצביע על כוונת הרמב"ם להשתמש דווקא בנימוקים ריאליים שמשקפים את מציאות זמנו ואת ספרות מקומו, שהרי למרות האיסור הגורף על שימוש בכלי נגינה בתחילת התשובה, הוא התייחס בהמשכה במיוחד לחליל (זמר) בצד כלי המיתר (אותאר), ¹⁸⁵ והדגיש את איסור הנגינה בכלי מיתר דווקא ('חרמאן סמע [אלאותאר]), כפי שהדגישו המוסלמים.

מעיון בספרות ההלכה המוסלמית בנוגע לאיסור שימוש בכלי נגינה ובמיוחד בספרו של אלע' זאלי 'אחיאא עלום אלדין' ובהבחנותיו בפרק על הסמאע נראה שהשיח של הרמב"ם הושפע מהם ולעיתים אף התריס כנגדם. ראשית, גם בקרב המוסלמים קיימת הסכמה כללית על איסור כלי נגינה, שיש בהם משום שעשוע (להו), כפי שמסר אבן תימיה בשם אבן אלצל'אח: 'الإجماع على تحريم الغناء مع الدف والشبابة يعني إذا كان معه آلة لهو' (יש הסכמה כללית על איסור השירה עם תוף מרים וחליל, כלומר אם היא מלווה בכלי שעשוע). ¹⁸⁶ שנית, גם המוסלמים הבחינו בין כלי נגינה מותרים לכלים אסורים, והיו שהקדישו דיון מיוחד לכל כלי; ¹⁸⁷ הם הדגישו את

התשובות, סימן קסד). על מונחי כלי הנגינה בערבית אצל רב סעדיה גאון ראו בפירושו לתה' קנ 4: 'ונאמר כי השמיעה [אלסמאע] מותרת בשלושה תנאים והם: הכלים המיוחדים המתוארים, ואנשים מיוחדים והם בני לוי, ובמקום מיוחד והוא המקדש, ואם יצא אחד משלושת תנאים אלה הרי היא אסורה' (תהלים עם תרגום ופירושו הגאון רבינו סעדיה בן יוסף פיומי וחלק הדקדוק למהרי"ץ, מהדורת י' קאפת, ירושלים תשכ"ו, עמ' רפז-רפח השו: תרגומו ליש' ה 11 וליש' כד 9). גם רב האי גאון הבחין, כדרך המוסלמים, בין כלי מיתרים ובכללם כינור, שאת השימוש בהם ביקש למנוע, לכלי הקשה, שראוי להימנע מהם אבל אין בשימושם איסור: 'וראוי שתמנעו מזאת כי פרצה היא ופתח לכמה קלקלות. וביותר בנבלים וכנורות וכלי זמר שיש בהן נימין ועוגבים וחלילים, אבל תופים ומחולות... יש מזולזין בו ואם יגדר יפה' (א"א הרכבי, זכרון לראשונים וגם לאחרונים, ברלין תרמ"ז, סימן ס; והמשך התשובה: ש' אסף, תשובות הגאונים, ירושלים תרפ"ט, סימן קצג (עמ' 105)).

183 בבלי, סוטה מח ע"א; גיטין ז ע"א.

184 משנה תורה, הלכות תענית ה, יד.

185 כך אם נתרגם כאן 'סמע אלזמר': שמיעת חליל (תרגום שילת) – ולא שמיעת זמר (שירה) כפי שכתב הרמב"ם בפתחת התשובה: 'מעלום אן נפס אלזמר' (שירה). גם אלע' זאלי הזכיר שרק שני סוגי כלים אלה אסורים: 'وحرם معها ما هو شعار أهل الشرب وهي الأوتار والمزامير فقط' (ונאסרו יחד איתם (המשקאות המשכרים) מה שנחשבים לסמל אנשי השתייה והם כלי המיתר והחלילים בלבד; אלע' זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד [לעיל הערה 7], עמ' 380). יש כאן אצל הרמב"ם משחק מילים בין זמר בעברית ובארמית, שמשמעו: שירה, לזמר בערבית, שמשמעו: חליל.

186 אבן תימיה, רסאלה (לעיל הערה 41), עמ' 55–56.

187 ראו לדוגמה: אלקיסראני, כתאב אלסמאע (לעיל הערה 58), עמ' 62, 71 – הוא הקדיש פרק לקצ'יב ולאותאר (עמ' 64–67) ופרק אחר למזאמיר ולמלאהי (עמ' 71–90). וראו גם: אלאצפהאני, מחאצ'ראת (לעיל הערה 41), שהקדיש סעיף לעוד (ב, עמ' 712) וסעיף אחר לחלילים (זמר; עמ' 719), ולא הזכיר כלי מיתר. לדברי דורינג כלים מסוימים, כדוגמת תוף וחליל, היו נפוצים יותר בגלל ההיבט ההלכתי. ראו: דורינג, סמאע [לעיל הערה 39], עמ' 1019.

איסור השימוש בכלי מיתר דווקא, במיוחד בבתי משתאות, בנוסף לחליל (מזאמיר) ודומיו, לעומת היתר לנגן במספר כלים מצומצם שאינם כלי מיתר, כגון התוף והטנבור.¹⁸⁸ שלישית, היו מוסלמים שאסרו את הצירוף של שירה וכלי זמר, בעוד אחרים סברו שאם כל אחד מהם מותר בנפרד אין טעם לאסור על צירופם. רביעית, אלע'זאלי אסר שמיעת כלי זמר בנסיבות מסוימות: 'כלי נגינה אם מנגנים בהם בחבורה של שותים או מפונקים כנשים [אנדרוגינוס] והם חלילים וכלי מיתר וכובה [وهي المزمار والوتار وطبل الكوية] ואלו שלושת הסוגים המנועים (מלנגן בהם)'.¹⁸⁹ במקום אחד בחיבורו הוא הזכיר רק את האיסור לנגן בכלי מיתר, משום שהם שעשוע ומשחק: 'وأما القياس فغاية ما يذكر فيه أن قاس على الأوتار [...] أو يقال هو لهو ولعب وهو كذلك ولكن الدنيا كلها لهو ولعب' (ובאשר לאנלוגיה המרב שניתן לומר שהיא כנגד כלי מיתר [...] או שאומרים [שמוזיקה ושירה] הם שעשוע ומשחק ואומנם כן אבל כל העולם הזה הוא שעשוע ומשחק);¹⁹⁰ ובמקום אחר: 'فبهذه المعاني حرم المزمار العراقي والأوتار كلها كالعود والصنج والرباب والبريط وغيرها أما ما عدا ذلك فليس في معناها' (ובמובנים אלה אסר החליל (העיראקי) וכלי מיתר כולם, כמו עוד, צלצלים¹⁹¹ וכינור [מעין כינור] וקתרוס ונבל ודומיהם, וחוצץ מהם אינם בכלל המובן [האסור]).¹⁹² אלקרטבי הקדיש פרק נפרד בחיבורו לנושא של שימוש בכלי נגינה, ביניהם אלמזאמיר ואלאותאר, שגם הרמב"ם הזכירם. בין היתר הוא כתב שקיימת הסכמה בקרב חכמים שהאיסור חל על כלי הנגינה: 'فلا يختلف في تحريم سماعه ولم أسمع من أحد ممن يعتبر قوله من السلف وأئمة الخلف من يبيح ذلك' (ואין מחלוקת על איסור שמיעתם ולא שמעתי מאף אחד שמחשיבים את דעתו מהראשונים ומהבאים אחריהם שמתירים את השמעתם).¹⁹³ מנגד היו חכמי הלכה

188 ראו למשל: אבו בכר מחמד בן אלחסין בן עבדאללה אלאג'רי (נפטר 970/360), תחרים אלנרד ואלשטרנג' ואלמלאהי, קהיר 1984, עמ' 320; הוא הדגיש את האיסור על רוב הכלים במיוחד כלי מיתר: 'المعازف: هي آلات اللهو يدخل فيها جميع آلات الطرب كالعود والطنبور والمزمار' (וכלי המיתרים הם כלי השעשוע ונכללים בהם כל כלי הנגינה כגון העוד, הטנבור והחליל). וראו: אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 398.

189 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (שם), עמ' 392.

190 שם, עמ' 398.

191 الصنج = צלצלים, וגם הוא כלי מיתר. ראו: 'י' שונרי, 'שמות כלי הנגינה בתפסיר רב סעדיה לתהלים ויחסם לתרגום הארמי לתהלים', בין עבר לערב, ד [ספר היובל לכבוד פרופ' אמנון שילוח] (תשס"ח), עמ' 43.

192 אלע'זאלי, כתאב אלסמאע ואלוג'ד (לעיל הערה 7), עמ' 381. על כלי הנגינה שהתיר אלע'זאלי, טנבור ותוף, ועל אלה שאסר, כלי מיתר ומזמאר (reed-pipe), ראו: גילברט, מוזיקה (לעיל הערה 7), עמ' 267. לדעת גילברט אלע'זאלי הטיל הגבלות כדי להגן על הסמאע מפני מבקריו. ומכל מקום גם את שמיעת הכלים שהתיר התנה אלע'זאלי במטרת המתכנסים. השוו לדברי מג'ד אלדין אלע'זאלי (ראו לעיל הערה 64) על כלי הנגינה: 'وأما آلات الملاهي فكلها حرام عند الجمهور كالجنگ والرباب والعود والبريط والمزمار وما أشبه ذلك إلا النصف' (ובאשר לכלי שעשוע ובידור הרי לפי הרוב כולם אסורים כמו הנבל והוילין וקתרוס [מנדולינה] וקתרוס פרסי וחליל אבוב ומה שדומים להם, להוציא את הטנבור רובסון, חיבורים [לעיל הערה 37], עמ' 175).

193 אלקרטבי, כשף אלקנאע (לעיל הערה 101), עמ' 131. איסור מוחלט על שימוש בכל כלי נגינה ראו: 'ومنها: انواع الملاهي كلها: النصف والمزمار والعود والرباب وما أشبه ذلك أو استعمل لهذا المعنى' (ומהם, סוגי [כלי] השעשוע

מוסלמים כדוגמת קיסראני שהתירו באופן מוחלט לנגן בכלי נגינה,¹⁹⁴ בהתאם לעיקרון השכיח בספרות המוסלמית שכל דבר שלא נאסר במפורש על פי ההלכה הרי הוא מותר (لأنه مما لم يرد الشرع بتحريمه فكان أصله الإباحة).

הרמב"ם, שהתנגד באופן נחרץ לשימוש בכלי נגינה, לא חרג ממה שנקבע בסביבתו המוסלמית. באיסור שלו הרמב"ם על צירוף שירה וכלי נגינה יש אולי הד לטענה הצופית שאם שירה ונגינה מותרות כל אחת לחוד הרי צירופן יחד מותר אף הוא (فيلزم جوازهما إذا اجتمعا). גם במקרה זה דברי הרמב"ם מקבילים לשיטתם של כמה מהחכמים המוסלמים, כדוגמת אלקרטבי, ששללו צירוף זה אף שלא התנגדו לזמר סתם אם הוא אינו מוביל לשחיתות.¹⁹⁵

6. על כלליות החוק ודוקטרינת ההבחנות

עיקר הפער בין הרמב"ם לאלע'זאלי הוא ביחסם לעקרון כלליות החוק. בעוד שאלע'זאלי דגל בדוקטרינת ההבחנות, שלפיה יישום החוק משתנה בהתאם לאנשים שעליהם הוא אמור לחול ולנסיבות, הרי הרמב"ם סבר שהחוק, בהיותו התגלותי ונצחי, הוא כללי ומוחלט אפילו כאשר הוא גורם נזק לפרט. אני רואה בעמדת הרמב"ם היבט פולמוסי כנגד אלע'זאלי והסבורים כמותו. הפער בגישתם לעקרון כלליות החוק הוא שיוצר באופן פרדוקסלי את הזיקה – ההפוכה – ביניהם. הרמב"ם כתב בתשובתו: 'אין משגיחים באחד היוצא מהכלל שמעטים כמותו אשר [זה] מביאו לידי שמירת הנפש ומהירות ההתפעלות להשגת מושכל או כניעה לדברים האלוהיים'. ואילו את עמדת אלע'זאלי אפשר לנסח באופן הפוך: משגיחים באחד היוצא מהכלל, שאולי מעטים כמותו אשר זה מביאו לאי שמירת הנפש והיעדר מהירות ההתפעלות ואי כניעה לדברים אלוהיים. מאמציו של הרמב"ם להיתלות באילנות גבוהים כדי לקשור את איסור השירה להתגלות – אף שאין לכך בסיס במקורות ההלכה – וכך לשייך איסור זה לכאורה לקבוצת המצוות שהן כוונה ראשונה, מחזקים את טענתי שהוא התפלמס עם אלע'זאלי והגיב על הפרקטיקה הצופית ששלל. ייתכן שנוסף על פולמוסו עם אלע'זאלי היה האיום הצופי – ובכלל זה הסמאע, שהיה מושתת על דוקטרינת ההבחנות – על הקהילה היהודית במצרים חמור בעיניו כל כך שהוא החיל את האיסור – בלא בסיס בהלכה התלמודית – אפילו על אדם שמעמדו מיוחד מבחינה רוחנית, ושבעיני הצופים היה ראוי להשתתף בסמאע. אומנם קשה להכריע אם התנגדותו של הרמב"ם לשירה

והבידור כולם: התוף והחליל והעוד והכינור [מעין כינור] ומה שדומה להם, או שהשתמשו בו לעניין זה; אלחסין בן בדר אלדין מחמד בן אחמד אבן יחיא [נפטר 663/1261], כתאב ינאביע אלנציחה פי אלעקאאד אלנציחה, צנעאא 1998, עמ' 529, וראו בהערה 45 שם). גם אבן תימיה אסר שימוש בכלי נגינה מסוימים המשמשים לשעשוע (אאלאת אללעב), וביניהם: כלי מיתרים (אלאאלאת אלותריה) וטנבור (דף). ראו: אבן תימיה, רסאלה (לעיל הערה 41), עמ' 58 ראו גם: שהאדי, פילוסופיות של מוויקה (לעיל הערה 34), עמ' 101.

194 קיסראני, כתאב אלסמאע (לעיל הערה 58), עמ' 63.

195 אלקרטבי, כשף אלקנאע (לעיל הערה 101), עמ' 1.

כאמצעי מיסטי להשגת אהבת האל ולהתייחדות עימו (מערפה) היא שהכתיבה את התנגדותו להחלת החוק לשיעורין, כלומר לדוקטרינת ההבחנות, או שהתנגדותו להחלת החוק לשיעורין היא שהעצימה את התנגדותו לשימוש בשירה לשם התקרבות לאל. ייתכן גם צירופם של אלה יחדיו, כמקובל בפרקטיקה הצופית, הוא שהניעו להתנגד למכלול זה. מכל מקום התנגדותו של הרמב"ם לשירה ולנגינה חורגת משיקול הלכתי רגיל, ונבעה ככל הנראה מהתנגדותו החריפה למעמדן ולתכליתן של השירה והנגינה בעולם הצופי כאמצעיים מיסטיים להתקרבות לאל.¹⁹⁶ הצעתי לראות את יישום עקרון כלליות החוק בנוגע לשירה בדברי הרמב"ם גם על רקע הוויכוח התיאולוגי-ההלכתי באסלאם על הפרקטיקה הצופית של הסמאע – ויכוח שבמוקדו עמדה דוקטרינת ההבחנות, שאלע'זאלי היה מראשי מייצגיה – אינה מבטלת את האפשרות שהצגתי בפתח דבריי, שהרמב"ם נמשך בדבריו אחרי אריסטו ואפלטון, ולו כגלגול דברים, והשליך את תפיסתם על האזנה לשירה.¹⁹⁷ עם זאת העובדה שאלע'זאלי דן בשני היבטים שהרמב"ם עסק בהם ב'מורה נבוכים' בנוגע לכלליות החוק: נסיבות חריגות ('לא תביט לדבר הזר ולא תהיה התורה כפי העניין המועט') והאדם החריג לפי תכונותיו ('מהיות כוונת התורה לא תשלם בכל איש ואיש'), מחזקת את התלות הפולמוסית – ההפוכה – ביניהם,¹⁹⁸ וקושרת את דברי הרמב"ם דווקא אל אלע'זאלי ולא אל אריסטו, שנמנע מלדון באדם החריג. אומנם קיימת אפשרות שגם דברי אלע'זאלי נמשכו אחרי השיח האריסטוטלי והאפלטוני, אך אין לכך אפילו ראיה קלושה, ללא כל קשר לשאלת היושר, שהייתה במוקד שיח זה,¹⁹⁹ וודאי לא בהקשר של נושא הסמאע, שהיה ייחודי לפרקטיקה הצופית.

7. הרמב"ם ותחומי זיקתו לאלע'זאלי כפי שנדונו בספרות המחקר
בעבר כבר הצביעו החוקרים על השפעתו של אלע'זאלי על התיאולוגיה של יהודה הלוי.²⁰⁰

196 אאריך על כך במאמר על הרמב"ם ופואטיקה.

197 לפי שעה לא מצאתי בספרות הפילוסופית הערבית ששימשה צינור עיקרי שממנה שאב הרמב"ם את שיטותיהם של אריסטו ואפלטון אזכור לדעותיהם בנושא כלליות החוק, ולכן לא השערה רחוקה היא לראות את דברי הרמב"ם כגלגול דברים פולמוסי עם אלע'זאלי ואולי גם עם שותפיו לדעה.

198 אטינגר, הדין והיושר (לעיל הערה 22), עמ' 237–239.

199 הד קלוש ואולי דמיון סגנוני בלבד לדבריו של אריסטו בשאלת כלליות החוק: 'שיש הכרח מצד אחד שאומנם ידברו כוללנית, ואילו [העניין] לצד שני, אינו אלא על פי הרוב. כגון אותם עניינים, שלא קל להגדירם בשל אין סופיותם' (רוזנטל, על דרך הרוב [לעיל הערה 17], עמ' 90) נמצא בחיבורו של אלע'זאלי בעניין איתור כיוון התפילה: 'כי המסורת המצויה בספרים שמנינם מסוים לא תכיל את כל המאורעות והמקרים אשר אין להם מנין, ואי אפשר לפנות בכל מקרה ומקרה למקום מושבו של האמאם' (לצרוס'יפה, הפודה מן התעיייה [לעיל הערה 60], עמ' 47).

200 שורה ארוכה של חוקרים עמדו על הקבלות בין יהודה הלוי לאלע'זאלי בשורה של נושאים ובעיקר במה שנוגע להשפעה המיסטית, להתייחסות לפילוסופיה האריסטוטלית ולשימוש בטיעונים דיאלקטיים, ובכללם השימוש בקיאס, וכן על מונחים ששאב יהודה הלוי מחיבוריו של אלע'זאלי. על זיקה ביניהם ראו: D. Kaufman, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie*: רא

במקביל החלו לעמוד על זיקת משנתו התיאולוגית-הפילוסופית של הרמב"ם לתפיסותיו של אלע'זאלי, אם על דרך ההשפעה ואם על דרך הניגוד והפולמוס.²⁰¹ החוקרים עסקו בכך למרות הקושי המתודי המשולש שעמד בפניהם. ראשית, הרמב"ם ואלע'זאלי נבדלו ביחסם למדע הפילוסופיה: אלע'זאלי בכתרו התיאולוגי אימץ לעיתים מושגים פילוסופיים אבל גם ביקר את הפילוסופיה, ואילו הרמב"ם בכתרו כפילוסוף דיבר בשבח הפילוסופיה והלך בדרכה, ואולם מחקרים אחרונים זיהו במשנת אלע'זאלי היבטים שכלתניים ופילוסופיים, ומנגד מצאו במשנת הרמב"ם היבטים מיסטיים, ובכך למעשה צמצמו את הפער ביניהם, כך שאפשר לראות בשניהם פילוסופים מיסטיים. שנית, הרמב"ם לא הזכיר בחיבוריו את שמו של אלע'זאלי. ושלישית, הוא נמנע בדרך כלל מלחשוף את מקורותיו ולא תמיד קל להכריע אם הסתמך על חיבוריו של אלע'זאלי או על חיבורים של תיאולוגים מוסלמים אחרים. למרות שני הקשיים המתודולגים האחרונים עדויות רבות בספרות המחקר מאששות את השערה שיהודים בזמנו של הרמב"ם ובתקופה הסמוכה לה עיינו בחיבורים צופיים ובכלל זה בחיבוריו של אלע'זאלי ואף השתתפו בטקסי הסמאע. מהיקף הזיקה שנחשפה ביניהם התבקשה המסקנה שגם הרמב"ם עיין בכתבי אלע'זאלי ואף התמודד עם תוכנם.²⁰²

181, n. 203, p. 180, n. 202, pp. 119–140, *von Saadia bis Maimuni*, Gotha 1877; ד"צ בנעט, 'ר' יהודה הלוי ואלגזאלי', כנסת, ז (תש"ב), עמ' 311–329; י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 115–116 לובל, בין מיסטיקה לפילוסופיה (לעיל הערה 60), עמ' 6–8, 171, 176; י' ישפה, פילוסופיה יהודית בימי הביניים מהרב סעדיה גאון עד הרמב"ם, ב, רעננה תשס"ו, עמ' 270–272; הרוי והרוי, קרשקש (לעיל הערה 116), עמ' 191–193; ב' אברהמוב, 'רצון ובחירה ב"כוזרי"', ד"י לסקר וח' בן-שמאי (עורכים), עלי עשור: דברי הועידה העשירית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים באר שבע תשס"ט, עמ' 11–20; E. Krinis, 'The Arabic Background of the Kusari', *JJTP*, 21 (2013), pp. 11–14, 16, 18; על מקורות משותפים לבחיי אבן פקודה ואלע'זאלי ראו: ד"צ בנעט, 'המקורות המשותפים לבחיי אבן פקודה ואלגזאלי', י"נ אפשטיין ואחרים (עורכים), ספר מאגנס: קובץ מחקרים, ירושלים תרצ"ח, עמ' 23–30.

201 בדיון במקבילות בין הרמב"ם וחכמי הגות יהודית אחרים לאלע'זאלי ולהגותו התיאולוגית יש להביא בחשבון שאלע'זאלי הרבה להשתמש בחיבוריו במקורות יהודיים, בעיקר מקראיים, ולצטט מהם וכן נדרש לתקדימים מאישים מקראיים בולטים, כגון אברהם, משה, דוד ושלמה. ראו: סמית, אלע'זאלי המיסטיקן (לעיל הערה 62), עמ' 114.

202 ליבון, זיקת הרמב"ם (לעיל הערה 24), עמ' 273 וההפניות שם; סטרומזה, הרמב"ם בעולמו (לעיל הערה 24), עמ' 25 וההפניות בהערה 6 שם, עמ' 125–126; S. Harvey, 'Alghazali and Maimonides', J. M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of I. J. L. Kreamer, Alfaraabi's Opinions*, Twersky, Cambridge, MA 2005, pp. 99–118; of the Virtuous City and Maimonides' Foundations of the Law', J. Blau et al. (eds), *Studia orientalia: Memoriae D. H. Baneth dedicate*, Jerusalem 1979, p. 133; A. Eran, 'Al-Ghazali and Maimonides on the World to Come and Spiritual Pleasures', *JSQ*, 8 (2001), pp. 137–166; M. B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford 2005, p. 5, n. 14

כל המעיין בחיבורי הרמב"ם ואלע'זאלי יבחין בנקל שהם דנו בנושאים זהים, כגון ידיעה, דמיון – ששניהם התייחסו אליו באמביוולנטיות²⁰³ – היחס שבין מערכת החושים לזיכרון, נבואה וחלומות.²⁰⁴ עיון זה הוביל שורה ארוכה של חוקרים לשער שהייתה זיקה בין השניים. הם טענו שהרמב"ם עיין בחיבוריו של אלע'זאלי, כגון 'אלאקתצאד פי אלעתקאד' (המתנינות באמונה), 'מעיאיר אלע'לם' (קריטריון הידע), 'מקאצד אלפלאספה' (כוונות הפילוסופים), 'תהאפת אלפלאספה' (מפלת הפילוסופים), 'אלמנקד' מן אלצ'לאל', 'משכאת אלנאואר' (גומחת האורות)²⁰⁵ ובמיוחד בחיבורו 'אחיאא עלום אלדין', שגם יהודים בני זמנו של הרמב"ם עיינו בו.²⁰⁶ החוקרים הצביעו באופן בלתי תלוי על זיקה או על הקבלות בין השניים במגוון תחומים:

203 הרמב"ם הבחין בין המישור הפילוסופי, שבו לדמיון מקום חשוב, למישור הפולמוסי, שבו יחסו לדמיון היה שלילי, והוא האשים את מתנגדיו שבאמצעות דמיונם סטו מהאמת הפילוסופית. גם אלע'זאלי האשים את מתנגדיו בשימוש בדמיון כדי לעוות את האמת, אך מנגד ראה בו יסוד חשוב בהכרת האדם – ככל הנראה בעקבות עיון בכתבים פילוסופיים – ועמדתו זו השפיעה על חיבורים צופיים אחריו. על יחסו האמביוולנטי לדמיון ראו: סבירי, הרהורים (לעיל הערה 46), עמ' 49.

204 לשניהם גם הייתה זיקה מסוימת לתנועה האסמעאלית, שפרחה בתקופתם. על זיקתו של אלע'זאלי לתנועה זו ראו: E. Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam*, London 2008, pp. 99–104. על זיקתו של הרמב"ם אליה ראו ליבון, זיקת הרמב"ם (לעיל הערה 24).

205 כבר הרוי ציין כי פינס היה הראשון שהציע לשקול ברצינות שאלע'זאלי השפיע על 'מורה נבוכים' של הרמב"ם. ראו: הרוי, אלע'זאלי והרמב"ם על הידיעה (לעיל הערה 202), עמ' 100; וראו: Moses Sh. Pines, *The Philosophical*; וכן: ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של "מורה נבוכים"', הנ"ל, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל"ז, עמ' 167; Sh. Pines, 'The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of the Guide of the Perplexed', פינס ויובל (לעיל הערה 15), עמ' 10; וראו: ח' לצרוס-יפה, 'האם הושפע הרמב"ם מאלגזאלי', מ' כוגן, א"ד אייכלר ו"ח טיגאי (עורכים), תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג, וינונה לייק, אינדיאנה תשנ"ו, עמ' 162–169 וההפניות בהערה 1 שם; הרוי והרוי, קרשקש (לעיל הערה 116), עמ' 193; לובל, צופיות ופילוסופיה (לעיל הערה 4), עמ' 156–157; S. Harvey, 'The Changing Image of al-Ghazali in Medieval Jewish Thought', תמר, אסלאם ורציונליות (לעיל הערה 60), א, עמ' 292–293; A. L. Ivry, 'Al-Ghazali, Averroes and Moshe Narboni: Conflict and Conflation', עמ' 275–287. עברי ציין מחברים יהודים שעיינו בחיבורו של אלע'זאלי 'מקאצד אלפלאספה' (שם), עמ' 278 ובמיוחד משה נרבוני, שהשתמש בחיבור זה וכן בחיבור 'מעיאיר אלע'לם', ואף הרבה לצטט מחיבור זה. ראו לאחרונה: אבו חאמד מחמד אלעזאלי, אלקיים, גומחת האורות, עמ' 117–119.

206 פנטון, אלמקאלה אלוצ'יה (לעיל הערה 4), עמ' 5; הנ"ל, יהדות וצופיות (לעיל הערה 4), עמ' 207; הנ"ל, 'The Literary Legacy of David Ben Joshua, Last of the Maimonidean Negidim', *JQR*, vol. lxxv, no. 1 (1984) pp. 1–56 at p. 32 (להלן פנטון, הירושה הספרותית) ושם רשימת אזכורים של אחיאא עלום אלדין' בחיבוריו של דוד בן יהושע הנגיד. על הקבלה בין שיר של מנצור אלחלאג' לדוד בן יהושע המימוני ראו: אלקיים, גומחת האורות (שם), עמ' 360, הערה 147. פנטון הציע להקדיש מחקר להשתקעותם של חיבורי אלע'זאלי בחיבורים שכתבו יהודים. ראו: פנטון, הירושה הספרותית (שם), עמ' 32, הערה 39. ראו גם י' ינון-פנטון, מורשתם הספרותית של צאצאי הרמב"ם, פעמים צט (תשס"ד), עמ' 5–27 בעמ' 18, 22. ראו עוד: A. L. Ivry, 'The Guide and Maimonides' Philosophical Sources', K. Seeskin:

הלכתיים, כמו תפילה וחינוך; פילוסופיים ותיאולוגיים, כמו מדע, אהבת האל ותיאוריה משפטית; בדרכי הכתיבה, במיון החוק ובדרכי פולמוס, במונחים, בשיטות טיעון ובפרשנות הכתובים²⁰⁷ – והרשימה ארוכה ומרשימה.²⁰⁸

כבר שלמה מונק שיער שאת הביטוי הקראני אלמלאיכה אלמקרבון שאל הרמב"ם מאלע'זאלי (או מאבן סינא);²⁰⁹ צבי וולפסון ציין שהרמב"ם בשוללו את השימוש בתוארי האל התפלמס עם אלע'זאלי מבלי שהזכירו;²¹⁰ בועז כהן העיר על שיטת מיון החוק;²¹¹ חיים דוידסון עמד על הקבלות בדרכי הטיעון באשר לקדמות העולם או חידושו;²¹² אבנר גלעדי הצביע על קשר אפשרי בין כותרת חיבורו של הרמב"ם 'דלאלה אלחאירין' לביטוי דליל אלחאארין בחיבורו של אלע'זאלי;²¹³ שמואל הרוי ציין, בעקבות פרנץ רוזנטל,²¹⁴ את הקשר בין הלכות יסודי התורה

(ed.), *Maimonides on the Origin of the World*, Cambridge 2005, pp. 68, 69

לחיבוריו של אלע'זאלי על היהדות בארצות האסלאם בימי הביניים ועל ציטוטים מחיבוריו ראו: אלקיים, גומחת האורות (שם), עמ' 10–12.

207 אלע'זאלי, כמו הרמב"ם, הבחין בין פרשנות אקזוטריית לפרשנות אוטוריית (ט'אהר ובאטן), וטען כמוהו שאין להשתמש בפרשנות באטן להמון שאין ביכולתו לעמוד על משמעותה. על דרכו של אלע'זאלי בעניין זה ראו: הר, פרשנות אוטוריית (לעיל הערה 40), עמ' 233. נוסף על כך שניהם נדרשו בפרשנותם לשיקולים חינוכיים, ובין היתר הצהירו הצהרות שאינן האמת לאמיתה כדי להוביל את קוראיהם למסקנה רוחנית רצויה שניהם חילקו את קוראיהם לפשוטים – שאין להם הבנה פילוסופית – ולאלטיסטים; שניהם לא תמיד גילו את צפונות ליבם ואת אמונתם במלוואה; וייתכן שאצל שניהם היעדר העקביות לכאורה הוא לעיתים מדומה. על תכונות אלה אצל אלע'זאלי ראו: טריגר, ידיעה השראתית (לעיל הערה 7), עמ' 7.

208 על חלקם כבר עמד הרוי, אבל כדי להתרשם מהיקף תחומי הויקה ביניהם ומעוצמתם שילבתי להלן את הפניות והוספתי עליהן. מן הראוי לציין שעל הקבלה ביניהם הצביע בימי הביניים חכם ההלכה המוסלמי אבן תימיה בחיבורו 'דרא תעארק'. ראו: J. L. Kremer, 'How (not) to Read the Guide of the Perplexed', *JSAI*, 32 (2006), p. 362, n. 40; Y. Tz. Langermann, 'Al-Ghazali's "Influence" on Maimonides: A Dissenting Voice in Trendig Scholarship', Ch. Menekin and D. Davis (eds.), *Interpreting Maimonides: Critical Essays*, Cambridge and New York 2018, pp. 33–34

209 שורץ, מורה נבוכים (לעיל הערה 12), עמ' 274, הערה 32 וההפניות שם.
210 צ'ה וולפסון, 'ייחוד האל ורוחניותו במשנת הרמב"ם', הנ"ל, המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 286–287.

211 B. Cohen, 'The Classification of the Law in the Mishneh Torah', *JQR*, ns 25 (1935), pp. 530–533

212 H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York and Oxford 1987, p. 123, n. 69; idem, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, New York and Oxford 1992, p. 206; idem, *Moses Maimonides: The Man and his Works*, Oxford 2005, p. 104, n. 146
C. H. Manekin, 'Divine Will: ראו גם: The Man and his Works, Oxford 2005, p. 104, n. 146 in *Maimonides Later Writings*', *Maimonidean Studies*, 5 (2008), pp. 207–209

213 א' גלעדי, 'הערה בדבר מקור אפשרי לכותרת "מורה נבוכים"', תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 346–347.

214 וכך כתב רוזנטל: 'Without the existence of a Bukhari or a Ghazzali, and without the cultural tradition out of which their works grew, all these subjects could hardly have been united by a Jewish scholar under the title "Book on Knowledge" [...] The remainder of the contents of

לרמב"ם לאלע'זאלי בנוגע לידיעה²¹⁵ וכן ציין שאלע'זאלי היה מקורו של הרמב"ם לשימוש במונח הערבי עשק;²¹⁶ יוסף קאפח רמז שהמטפורה שבה השתמש הרמב"ם לתיאור אורה המסנוור של השמש לקוחה מחיבורו של אלע'זאלי 'מעיאר אלעלם';²¹⁷ בנימין אברהמוב הצביע על זיקה בין הרמב"ם לבין אלע'זאלי בכל הקשור לאהבת אלוהים והדרכים להשיגה, היחס בין אהבה להתבודדות וחקי קוי פעולות האל;²¹⁸ חוה לצרוס־יפה עמדה על מספר הקבלות בין השניים: בקבלת העיקרון 'קבל את האמת ממי שאמרה', בתפיסה שחסידות מביאה לידי נבואה, במידת הביטחון בה', בהמשלת הנביאים לרופאי נפש ואפילו בשימוש לשוני משותף, כגון 'אסם משתרך' (שם משותף);²¹⁹ אבירם רביצקי הצביע על הקבלה בעניין קדושת הלשון, הימנעות

Maimonides' "Book on Knowledge" can be read as a summary in miniature of al-Ghazzali's *Ihya'* (F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, B. Septimus, 'What did (וראו גם בעמ' 240–253), ובעקבותיו ב' ספטימוס, ראו: B. Septimus, 'Maimonides Mean by Mada?', in *Me'ah She'arim, Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem 2001, pp. 106–107

215 הרוי, אלע'זאלי והרמב"ם על הידיעה (לעיל הערה 202), עמ' 99–118. על היבט אחר של הקבלה ביניהם בנוגע לידיעה ראו: א' שטרן, 'על הראייה המיסטית וההגנה מחטא בכתבי אלקשירי', א' ליש ואחרים (עורכים), האסלאם: המרת דת, צופיות, תחייה ורפורמה: קובץ מאמרים לזכרו של נחמיה לבציון, ירושלים תשע"ב, עמ' 46–146, הערה 48 – שטרן השווה בין חיבורו של אלע'זאלי 'כימיאא אלסעאדה' לפרק ז (הלכה ב) מהלכות יסודי התורה בנוגע לראייה הנבואית, וציין ששניהם הוכיחו בהקשר זה את אברהם. יש לשים לב לתיאורו של הרמב"ם בהלכה ב שם: 'כולן כשמתנבאים איבריהן מודעזעין וכוח הגוף כשל ועשתנותיהם מתטרפות ותשאר הדעה הפנויה להבין מה שתראה'. אומנם הרמב"ם הביא כאסמכתא את החזון שנגלה לאברהם (בר' טו 12) ולדניאל (דנ' י 8), אבל אין באלה הסבר לתיאורו המפורט, שמוכר במקצת את הפרקטיקה הצופית של טקס הד'כר. על הקבלות בין הרמב"ם לאלע'זאלי בשיטה להביא בסמיכות עמדות שונות ואף סותרות ראו: שטרן, הראייה המיסטית (שם), עמ' 167, הערה 117.

216 על השפעת אלע'זאלי בעניין זה בין היתר על הרמב"ם ראו: הרוי, מונחי אהבה (לעיל הערה 119), עמ' 187–188. הרוי ציין שגם אלע'זאלי קשר בין ידיעת אלוהים לאהבתו, וטען שכל שהידיעה גוברת כך גוברת האהבה, ושהעשק הוא דרגת האהבה הגבוהה ביותר. ראו גם: הרוי, שינוי התדמית (לעיל הערה 206), עמ' 292–296. וראו גם: ע' ערן, 'המונחים רגבה ורהבה כמקור לאהבה ויראה בתפיסת הרמב"ם', תרביץ, ע (תשס"א), עמ' 505–564 ובייחוד בעמ' 503, ושם עסקה בהשפעת אלע'זאלי ב'מיאן אלעמל' על ההקדמה לפרק חלק. בלומנטל אומנם העלה את האפשרות שגם אבן סינא (או אלפאראבי) יכול היה לשמש לרמב"ם מקור לשימוש במונח עשק. ראו: בלומנטל, פילוסופיה מיסטית (לעיל הערה 119), עמ' 83. אבל אבן סינא הדגיש את ההיבט האינטלקטואלי בעשק, ואילו אלע'זאלי נתן לעשק גוון צופי. על השפעת 'כתאב אלמחבה' של אלע'זאלי על מורה נבוכים ג, נא ראו: ט' ורטמן, "וכבר ידעת ההפרש שבין אוהב וחושק": דירוג רגשי האהבה אצל רמב"ם ומקורו אצל אלע'זאלי, תרביץ, פז (תש"ף), עמ' 37–66.

217 רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים, תרגם י' קאפח, ירושלים תשל"ו, עמ' צה, הערה 31, אך אין שם הפניה לחיבור.

218 B. Abrahamov, 'Al-Ghazali's Supreme Way to Know God', *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 141–168, esp. pp. 148–154. וראו ומה שהעיר על כך הרוי (אלע'זאלי והרמב"ם, על הידיעה [לעיל הערה 202], עמ' 102, הערה 11).

219 לצרוס־יפה, האם הושפע (לעיל הערה 205). לצרוס־יפה העמידה את עיקר השאלה אם השפיעו כתבי

משימוש בביטויים מגוונים ושמירה על נקיות הלשון והשפה;²²⁰ יוסף שטרן טען שהרמב"ם דחה בעקבות אלע' זאלי את ההסבר של הפילוסופים על הגלגלים והשכלים הנבדלים;²²¹ מיכאל סקוט גירדנר העלה את האפשרות שבכתובת הפרק השביעי מ'שמונה פרקים' (הקדמה למסכת אבות) הושפע הרמב"ם מ'משכאת אלאנאר' של אלע' זאלי;²²² עומר מיכאליס הצביע על היסודות המשותפים בביקורתם הנוקבת של הרמב"ם ושל אלע' זאלי על השימוש שעושים המתכלמן והפילוסופים בתקליד,²²³ ועמד על זיקה ביניהם בדפוסי הכתיבה, במונחים ובאמצעים רטוריים בכל הנוגע להגותם לגילוי סודות וחשיפתם;²²⁴ אלכסנדר טריגר סבר שהשימוש של הרמב"ם בלשון תהאפת (הרס, נפילה) כמילת מפתח ב'מורה נבוכים', במיוחד הצירוף של תהאפת לפילוסופים, הושפע מאלע' זאלי;²²⁵ ואף אני עמדתי לאחרונה על הזיקה ביניהם בכמה תחומי

- אלע' זאלי על הרמב"ם בצריך עיון (שם, עמ' 168) וסברה שנתוצות דוגמאות נוספות כדי להכריע אם אומנם הייתה השפעה ישירה. היא גם הדגישה את נקודות המוצא השונות שלהם בנושאים שונים.
- 220 רביצקי, תפיסת הלשון (לעיל הערה 152), עמ' 199, הערה 52. הוא השווה שם בין דברי הרמב"ם במורה נבוכים ג, ח למובאה מחיבורו של אלע' זאלי 'כתאב אאפאת אללסאן'.
- 221 י' שטרן, החומר והצורה במורה נבוכים לרמב"ם, תרגם י' נבון, בני ברק 2017, עמ' 113. ולאחרונה שיער שטרן ששתי מובאות במו"נ ג, ט שנמסרות בשם המתכלמן לקוחות מספרו של אלע' זאלי תהאפת אלפלאספה (מפלת הפילוסופים) ראה: J.Stern, Maimonides, the Falasifa, and Al-Ghazali in *Iyyun*: *The Jerusalem Quarterly*, 68 (2020), pp. 245–279
- 222 S. M. Girdner, 'Ghazali's Hermeneutics and Their Reception in Jewish Tradition', תמר, אסלאם ורציונליות (לעיל הערה 60), א, עמ' 254. על תורת המחיצות המבדילות בין האדם לאלוהים ראו גם בהקדמה לפרק חלק (שילת, הקדמות הרמב"ם [לעיל הערה 14], עמ' קמב); ובמורה נבוכים ג, ט כתב כי 'החומר הוא חציצה גדולה המונעת את השגת הנבדל כפי שהוא'. וראו: אלקיים, גומחת האורות (לעיל הערה 63), עמ' 46. ראו גם: ע' מיכאליס, "סילקתי את החציצה": גילוי סודות בהגות האסלאמית ועיצובו של מורה נבוכים, ציון, פג (תשע"ח), עמ' 447–484. על הקבלה בין הרמב"ם לאלע' זאלי – ולמיסטיקנים אחרים – בשימוש במטפורה של הסרת הצעיפים מליבו של מי שאלוהים יבחר בו ראו: י' קרמר, הרמב"ם: ביוגרפיה, תרגמה ש' ליפשיץ, ירושלים תשע"ט, עמ' 490, הערה 598.
- 223 הוא עמד על ראייתם המשותפת את מגבלות התקליד (הליכה בעקבות המסורת ללא ערעור או ביקורת) ואת נקודות התורפה בשימוש בו, והצביע על הקרבה במבנה טיעוניהם בביקורתם על התקליד. לטענתו הרמב"ם נמשך אחרי ביקורתו של אלע' זאלי ואף עיין בחיבורו 'תהאפת אלפלאספה'. ראו: ע' מיכאליס, "אפילו על הפילוסופים" עיון בתפקוד המונח "תקליד" במורה נבוכים ובמקורותיו ההגותיים, דעת, 83 (תשע"ו), עמ' 7–45 במיוחד עמ' 15, 29, 47. עם זאת הוא ציין את ההבדלים ביניהם במה שנוגע ליחס שבין המדע האלוהי על ההתגלות למטפיויקה הפריטטית – בנקודה זו דעתו של הרמב"ם חולקת על אלע' זאלי, והד לביקורת זו עולה מ'מורה נבוכים'. ראו: שם, עמ' 39.
- 224 מיכאליס, סילקתי את החציצה (לעיל הערה 222), עמ' 447–484. הוא ציין במיוחד לזיקה בין הקדמת חיבורו של אלע' זאלי 'משכאת אלאנאר' להקדמת הרמב"ם למורה נבוכים. ראו: שם, עמ' 471 וכן עמ' 473–475.
- 225 מורה נבוכים, כה (יואל, דלאה אלחאירין [לעיל הערה 12], עמ' 230); ג, טז (שם, עמ' 334) ג, יט (שם, עמ' 346, 347); ג, נד (שם, עמ' 470) וראו: טריגר, ידיעה השראתית (לעיל הערה 7), עמ' 112–115 ובהערות שם, במיוחד הערה 24. וראו לאחרונה: W. Z. Harvey, 'The Problem of Many Gods in al-Ghazālī, Averroes, Maimonides, Crescas and Sforno', G. Veltri et al. (eds.), *Sceptical Paths: Enquiry and Doubt from Antiquity to the Present*, Berlin 2019, pp. 83–96

משפט.²²⁶ דוגמה מצטרפת לדוגמה ומתקבלת התמונה שאין אלו רק הקבלות מקריות או דמיון מזדמן אלא פולמוס סמוי בין השניים.²²⁷ מכוחו של הרמב"ם נמשכה הזיקה לאלע'זאלי לצאצאי הרמב"ם – בנו,²²⁸ נכדו²²⁹ וחימושו²³⁰ וככל הנראה גם בקרב חוגי החסידים במצרים.²³¹

של מ' שטיינר על עמודותיהם של הרמב"ם ואלע'זאלי בנושאים אפיסטמולוגיים (אנגלית) שעתיד להתפרסם בכתב העת 'עיון' 69 (2021), שכותרתו Maimonids, Al-Ghazali, Averroes and Avicenna, על דעה שחורגת מהמגמה הנדונה, ושמערערת על השפעת אלע'זאלי על הרמב"ם, ראו: לנגרמן, אלע'זאלי (לעיל הערה 208), עמ' 33–34; (2008), *Aleph*, 8 (2008), Y. Tz. Langermann, 'My Truest Perplexities', pp. 315–316

226 ראו ההפניות לעיל הערה 202. יש בתפיסה זו שינוי לעומת הדעה שרווחה במחקר קודם לכן, שאלע'זאלי השפיע בעיקר על יהודה הלוי, דעה שהחזיקו בה בנעט ולצרוס-יפה. ראו לעיל הערה 201; וכן: לצרוס-יפה, הפודה מן התעייה (לעיל הערה 60), עמ' 20, הערה 15 וההפניות שם.

227 על הקבלות נוספות ראו הערותיו של שורץ, מורה נבוכים (לעיל הערה 12), עמ' 36, הערה 3 (משמעות המונח ג'ה); עמ' 76, הערה 7 (על שימוש במונח תקליד בתחום האמונה ועיקרי האמונה); עמ' 140, הערה 7 (על הביטויים מחויב המציאות ואפשרי המציאות); עמ' 214, הערה 67 (בנוגע למונח מקרה וראו גם: עמ' 217, הערה 80); עמ' 230, הערה 24 (עולם מחודש או קדמון); עמ' 233, הערה 49 (ביאור דבר נעלם על ידי דבר נעלם יותר ממנו); עמ' 249, הערות 4, 6 (הנחות למציאות האל); וראו עוד: שם, עמ' 251–254 ובהערות שם. אומנם בחלק מהמקרים ההקבלות נמצאות גם בחיבורים אחרים שהרמב"ם עיין בהם, למשל אצל אבן באג'ה, אבל קרוב לוודאי שהוא עיין גם בחיבוריו של אלע'זאלי. על האפשרות שהרמב"ם כלל את אלע'זאלי בדברו על הסכלים (מורה נבוכים ב, ה) הסבורים שגלגלי השמיים אינם גשמיים ומתים, הצביע אבן שמואל בפירושו למורה נבוכים, ב, ה. ראו: רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים, תרגם שמואל אבן תיבון, מהדורת י' אבן שמואל, ירושלים תשס"ה (ירושלים תרצ"ה–תשי"ט), ג, עמ' 102, הערה 2; וראו גם במבוא שם עמ' צט, הערה 268.

228 אברהם בן הרמב"ם ככל הנראה עיין בספרו של אלע'זאלי 'אחיאא עלום אלדין', ושניהם הביעו את רצונם להציע מעין סינתזה של הזרמים הרציונליים והמיסטיים במסגרת פרספקטיבה שמרנית. על האפשרות שחיבורו של אברהם בן הרמב"ם 'כתאב כפאיה אלעאבדין' בנוי במתכונת של 'אחיאא עלום אלדין' עמד לראשונה בנעט. ראו: ד"צ בנעט, 'Samuel Rosenblatt, "The high ways to perfection of Abraham Maimonides" (1927)', *Maimonides*, קריית ספר, ח (תרצ"א), עמ' 52–55; ובעקבותיו: ש"ד גויטיין, 'Abraham b. Maimonides, 2" (1938)', *Maimonides*, מוסד הרבנות, עמ' 416–418. לדעה שאין השפעה חיצונית על מבנה החיבור ותוכנו ראו: G. D. Cohen, 'The Soteriology of R. Abraham Maimuni', *PAAR*, 35 (1967), pp. 75–98. לסיכום הדעות בעניין זה ראו: שוסמן, שאלת המקורות (לעיל הערה 148), עמ' 229–251. שוסמן העלתה את האפשרות שאברהם הגיב לעיתים על דברי אלע'זאלי, כפי שעשה לדעתו אביו. על זיקה ביניהם ראו גם: י"י פנטון, 'שתי אסכולות חסידיות: חסידי אשכנז והיהודים הצופים במצרים', דעת, מה (תש"ס), עמ' 18; הנ"ל, יהדות וצופיות (לעיל הערה 4), עמ' 202, 209. וראו עוד: מ"ע פרידמן, 'מחלוקת לשם שמים: עיונים בפולמוס התפילה של ר' אברהם בן הרמב"ם ובני דורו', תעודה, י (תשנ"ו), עמ' 249; ושם על הקבלה בין אלע'זאלי לאברהם בן הרמב"ם בשימוש בקטגוריות ההלכתיות, והעיר על כך פרידמן: 'שמא יש בהקבלה זו יותר ממקרה מעניין בלבד' (אני מודה למרדכי עקיבא פרידמן על הפניה זו). וראו לאחרונה: M. A. Friedman, 'Abraham: Maimoni Prayer Reforms: Continuation or Revision of his Father's Teachings?', C. Fraenkel (ed.), *Traditions of Maimonideanism*, Leiden and Boston 2009, p. 152. על שימושם המקביל במונח הצופי וצול ראו: ינון-פנטון, תורת הדבקות (לעיל הערה 125), עמ' 108; על מגמותיהם המקבילות ללמד סגוריה על דרכו של החסיד ראו: הנ"ל, 'הרמב"ם ובנו רב"ם: המשכיות ושוני', רביצקי, הרמב"ם

חוקרים שחשו בזיקה זו הציעו לחקור אותה באופן שיטתי. כבר כהן הציע בזמנו לחקור את הזיקה בין חיבורו של אלע'זאלי 'אחיאא עלום אלדין' לרמב"ם.²³² לאחרונה העיר מרדכי עקיבא פרידמן, בעקבות הקבלות שמצא בין הרמב"ם לאלע'זאלי בנוגע לתרגול הטירון הצופי המתחיל, ש'ההקבלות ראויות לעיון נוסף'.²³³ כיוצא בזה העיר יעקב בלידשטיין בעקבות הקבלות שמצא בין הלכות תפילה של הרמב"ם לחיבורו של אלע'זאלי 'אחיאא עלום אלדין': 'אין בהקבלות האסלאמיות ללמד כשלעצמן ובצורה פשטנית על מקורות ההלכה היהודית בנדון',²³⁴ אבל עם זאת המליץ להשוות בין חיבורו של אלע'זאלי 'אחיאא עלום אלדין' להלכה היהודית.²³⁵ המסקנה המתבקשת היא שהרמב"ם הכיר היטב את חיבוריו של אלע'זאלי, ושנוכחותו בולטת במסכת טיעוניו הפילוסופיים והפולמוסיים בקשת נושאים רחבה, אף ששמו של אלע'זאלי אינו נזכר בחיבוריו. ההשוואה שערכתי בין עמדת הרמב"ם לעמדת אלע'זאלי בנוגע לכלליות

(לעיל הערה 24), עמ' 35; על חמשת שלבי ההגעה לדבקות באל אצל אלע'זאלי ועל השפעה אפשרית, לפחות של חלקם, על אברהם בן הרמב"ם ראו: מ' אידל, 'התבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגוליה', דעת, יד (תשמ"ה), עמ' 36; ד' מימון, 'גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית', אקדמות, ח (תש"ס), עמ' 43–72, במיוחד עמ' 62–66; ראו גם: שם, ז (תשע"ט), עמ' 9–29.

229 על זיקה בין 'אחיאא עלום אלדין' לפסקה בחיבורו של עובדיה בן אברהם (נפטר 1265) שעניינה מטפורת הלב והמים כציון לידיעה רוחנית ראו: פנטון, אלמקאלה אלוז'יה (לעיל הערה 4), עמ' 42–43. על הקבלה בין דוד השני (נפטר 1415) לבין הספרות הצופית ראו: שם, עמ' 49; וכן: הנ"ל, אלמרשד אלי אלתפרד (לעיל הערה 4), עמ' 45–47 והערה 100 שם. פנטון ציין שדוד הושפע מחיבורו של אלע'זאלי 'אחיאא עלום אלדין' אבל לא כתב את שמו אלא רק 'אחד מצדיקי עמנו' כדי להסוות את מקורותיו (שם, עמ' 48). לדברי פנטון כתבי אלע'זאלי היו חביבים על הקוראים היהודים 'תופעה הורשת חקירה מקיפה שטרם נעשתה' (שם, הערה 109).

230 דוד בן יהושע הנגיד, אחרון צאצאי הרמב"ם (נפטר 1355). ראו: פנטון, אלמרשד אלי אלתפרד (לעיל הערה 4), עמ' 32; הנ"ל, חיבור מיסטי על התפילה (לעיל, הערה 4), עמ' 146, הערה 24. על הזיקה לאלע'זאלי בחוג החסידים במצרים באותה תקופה ראו למשל: פנטון, חיבור מיסטי על התפילה (שם), ושם על המונח אלמנאסבה אלוז'אניה (קרה רוחנית), שנשאל מ'אחיאא עלום אלדין', ועל השלכותיו על אהבת הבורא. דוד בן יהושע פירש בספרו 'מורה הפרישות' פתגם המופיע בספרו של אלע'זאלי 'גומחת האורות', 'إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه' (כי רק היודע את עצמו יודע את ריבונו; *Al-Ghazālī, The Niche of*, Lights, ed. D. Buchman, Provo, UT 1998, p. 31). ראו: פנטון, אלמרשד אלי אלתפרד (שם), עמ' 31. עם זאת ייתכן שהפתגם הגיע אליו בצינורות אחרים מכיון שהוא רווח בספרות המוסלמית וגם בשירת ימי הביניים. ראו: אלקיים, גומחת האורות (לעיל הערה 63), עמ' 375, הערה 217 וההפניות שם.

231 P. Fenton, 'Some Judaeo-Arabic Fragments by Rabbi Abraham he-Hasid the Jewish Sufi', *JSS*, 36 (1981), p. 56, n. 27.

232 כהן, מיון החוק (לעיל הערה 211), עמ' 531, הערה 47.

233 מ"ע פרידמן, 'רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 546, 540, הערה 83 (תודתי למרדכי עקיבא פרידמן על שהפנה אותי למאמר זה).

234 י' בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 98–99, 254, הערה 70.

235 על הצורך לחקור ביסודיות את השפעת חיבוריו של אלע'זאלי על הרמב"ם ראו גם: הרוי, שינוי התדמית (לעיל הערה 206), עמ' 293–294.

החוק מוסיפה נדבך לזיקה ביניהם. יתר על כן, עמדת אלע'זאלי בעניין זה הייתה לדעתי מניע עקרוני-תיאולוגי לאיסור המוחלט שהטיל הרמב"ם על שמיעת מוזיקה.²³⁶

8. נפקד שמו

המסקנה שהרמב"ם הכיר כמה מחיבוריו של אלע'זאלי, היה מודע לדעותיו ולעיתים אף התפלמס עימו, מעוררת את התמיהה – שכבר העלו חוקרים בעבר – מדוע נמנע הרמב"ם מלהזכיר את שמו ואת חיבוריו ב'מורה נבוכים' ולו פעם אחת.²³⁷ לכאורה אפשר ליישב תמיהה זו ולומר שהייתה זו דרכו של הרמב"ם שלא להזכיר שמות מחברים – כולל חכמי הלכה יהודים – ושמות חיבורים.

אך אם כך מדוע הוא הזכיר ב'מורה נבוכים' שמות של חכמים מוסלמים, פילוסופים ותיאולוגים כאחד, כגון אלפאראבי, שאותו העריץ במיוחד,²³⁸ אבן באג'ה, שכונה אבו בכר אלצאיע', אבו בכר מחמד אבן זכריא אלראזי ואבן אפלה, שעל אחדים מהם הוא חלק.²³⁹ אבן

236 הרמב"ם התנגד ככל הנראה גם לעקרונות צופיים אחרים שכרוכים בהשגת הידיעה ובהשלכותיה, ואדון בהם במקום אחר. ראו: קניש, מיסטיקה אסלאמית (לעיל הערה 37), עמ' 309–311. על המונחים המיסטיים הצופיים פנאא ובקאא (כיליון והישארות) ראו: 'ההישארות היא מקום בו הנביאים חונים השכינה עוטפת אותם ושום דבר שמתחולל בהם אינו חוצץ בינם לבין מצוות האל וחסדיו' (סבירי, הצופים [לעיל הערה 38], עמ' 272 – מתוך ספרו של כלאבאדי 'כתאב אלתערף למד'הב אהל אלתצוף'). והשוו לדברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש לפרק חלק: 'יריד בקולה עטרותיהם בראשיהם בקא אלנפס בבקא מעלומהא וכונהא הי והו שי ואחד' ('הכונה באמרו עטרותיהם בראשיהם קיום הנפש בקיום משכלה והיותה היא והוא דבר אחד; שילת, הקדמות הרמב"ם [לעיל הערה 14], מקור, עמ' שסו; תרגום, עמ' קלו).

237 משעמדתי על תופעה זו בחיבורי הרמב"ם ראיתי שכבר קדמוני אחרים. ראו לאחרונה: הרוי והררי, קרשקש (לעיל הערה 116), עמ' 193.

238 כפי שכתב באיגרתו אל שמואל אבן תיבון. ראו: שילת, איגרות (לעיל הערה 5) ב, עמ' תקנג–תקנד.

239 ראו ב'מפתח המקורות', 'כתבי מחברים מוסלמים', במהדורת שורץ, מורה נבוכים (לעיל הערה 12), עמ' 829–832, וב'מפתח האישים' שם, עמ' 833–835; וכן: שילת, איגרות (שם), במפתח, עמ' תשח. הרמב"ם בדרך כלל נמנע מלהזכיר ב'מורה נבוכים' שמות מחברים וחיבורים, ובהקדמה לפירושו למסכת אבות כתב 'שוו אריכות אין תועלת בה, לפעמים ששם האיש ההוא יכניס בלב מי שאין תבונה בו – שזה דבר נפסד ויש בו תוך רע שלא ידעהו, ומפני זה ראיתי שלא לזכור האומר' (שילת, הקדמות הרמב"ם [לעיל הערה 14], עמ' רכח). ייתכן שמסיבה זו לא הזכיר חכמי הלכה ותיאולוגים מוסלמים נוספים שהשתמש בחיבוריהם, כדוגמת אלג'יני, אלבאקלאני, אבן מתניה, אלניסאבורי ואבן טפיל. נראה שכך נהג הרמב"ם גם בנוגע למחברים יהודים, ועל כן לא הזכיר למשל את חיבוריו של רב סעדיה גאון ואולי גם את חיבוריו של אברהם אבן עזרא. רק במקרים יוצאים מהכלל הזכיר הרמב"ם שמות – מלבד אריסטו ואפלטון, שהרבה להזכירם. כמו כן הוא הזכיר ב'מורה נבוכים' ובאיגרותיו מחברים בודדים, כגון קלאודיוס פטולמאיוס (שורץ, מורה נבוכים [שם], עמ' 285), ואלקביצי (שם, עמ' 339), שהיו אסטרונומים, אלכסנדר מאפרודיסיאס (שם, עמ' 268, 300, 305), מפרשני החשובים של אריסטו, וגאלינוס (שם, עמ' 455; שילת, איגרות [שם], א, עמ' רסט, תקלב), שהיה רופא נוסף על היותו פילוסוף. בדרך כלל נקט הרמב"ם כינוי כללי: הפילוסופים, המדברים, המפרשים, בעלי העיון, מעתלה, אהל אלבאטן, חכמי האומות, או כינוי אנונימי: אחד המאוחרים, אחד החדשים, אחד החריפים, קדומים ומאוחרים ועוד.

רשד נזכר פעמיים באיגרותיו של הרמב"ם,²⁴⁰ והרמב"ם גם המליץ לעיין בחיבוריו של אבן סינא, ואף שהסתייג ממנו לא נמנע ככל הנראה מלשאוב ממנו כמה מרעיונותיו.²⁴¹ על רקע רשימה מכובדת זו בולט היעדר שמו של אלע'זאלי מ'מורה נבוכים', ולדעתי המחלוקת עימו במגוון נושאים בפילוסופיה ותיאולוגיה אינה מצדיקה זאת.²⁴²

לדעתי הרמב"ם נמנע מלהזכיר בחיבוריו את שמו של אלע'זאלי על רקע המצב הפוליטי-החברתי שנוצר בספרד ובצפון אפריקה בזמנו עקב המחלוקת העזה על אישיותו של אלע'זאלי ועל דעותיו התיאולוגיות והפילוסופיות. מתנגדי אלע'זאלי שהיו קשורים לממסד הפוליטי והדתי בספרד ובצפון אפריקה הורו לשרוף את ספריו ובהם 244 'אחיאא עלום אלדין', שהיה המקור העיקרי שממנו שאב הרמב"ם את ידיעותיו על דרכו התיאולוגית והפילוסופית של אלע'זאלי.²⁴³ לדעתי המתיחות ששררה בין הממסד הדתי והשלטון המוסלמי לאלע'זאלי, האיום שנשקף מצד השלטונות המוסלמיים לקוראי החיבור והחשש ממוסרים שילשינו על קוראיו לשלטונות – כל אלה הניעו את הרמב"ם שלא לחשוף ולו ברמז את זיקתו לחיבור של אלע'זאלי גם אם הייתה ביקורתית. הרמב"ם נמנע מלהתנגש עם הממסד השלטוני המוסלמי או להתעמת

240 באיגרתו אל תלמידו יוסף ב"ר יהודה ציין שקרא חלק מחיבוריו: 'והגיעני בעת הזאת כל מה שחברו אבן רשד בספרי אריסטו [...] וראיתי שבאורו באור יפה ולא מצאתי עד עתה פנאי לעין בכל ספריו' (שילת, איגרות [שם], א, עמ' שיג); ובאיגרתו אל שמואל אבן תיבון בעניני תרגום 'המורה': 'והזהר שלא תעיין בספרי אריסטו אלא בפרושיהם [...] או באור אבן רשד' (שם, ב, עמ' תקנב).

241 'ממה שראוי לך להתעסק בדבריו ולהתבונן בחיבוריו' (שילת, איגרות [שם], ב עמ' תקנג-תקנד. וראו: פינס, מבוא למורה נבוכים (לעיל הערה 205), עמ' xciii; הנ"ל, המקורות הפילוסופיים (לעיל הערה 206), עמ' 136–145; וכן: S. Stroumsa, 'Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's *Poetics* Reinterpreted', *Arabica*, 39 (1992), p. 195, n. 51. את אבן סינא בגלל יחסו האמביוולנטי למשל שאבן סינא הרבה להשתמש בו. ראו גם: eadem, "True Felicity" Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides', *Medieval Encounters*, 4 (1998), p. 74. M. Zonta, 'Maimonides' Knowledge of Avicenna', G. Tamer (ed.), *The Trias of Maimonides: Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge*, Berlin 2005, pp. 211–222; 'שיפמן, 'עוד על הרמב"ם ואבן סינא', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 523–524. כפי שהראה שיפמן גם שם טוב פלקירה, פרשנו של הרמב"ם, הרבה להצביע על השפעת אבן סינא על הרמב"ם במכלול נושאים.

242 הרוי, אלע'זאלי והרמב"ם על הידיעה (לעיל הערה 202), עמ' 100. ז' הרוי העיר לי שהרמב"ם בחר למקם עצמו בתוך הפילוסופיה האריסטוטלית, ומן הסתם מסיבה זו לא רצה להמליץ על פילוסופים שלא היו אריסטוטליים לדעתו. לכן הוא הזכיר את אלפאראבי ואבן באג'ה – כל אחד מהם שש פעמים – אך לא את אלע'זאלי, שהיה מבקר חריף של הפילוסופים האריסטוטליים, וכן לא את אבן סינא. כמו כן הוא לא הזכיר את יהודה הלוי, אבן עזרא ואבן דאוד, שהשפיעו עליו בנושאים שונים.

243 על שרפת ספריו של אלע'זאלי, ובהם 'אחיאא עלום אלדין', ועל ההתנגדות לו באלאנדלוס ראו: Y. Casewit, *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajan and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge 2017, pp. 50–56

עם הקהילה המוסלמית, וכל ראייה לזיקתו לאלע'זאלי יכולה רק להוסיף על מצוקותיו באותה עת.²⁴⁴

סיום: על דרכו המתודולוגית של הרמב"ם

המאמר הנוכחי הוא המשך למחקריי שבהם הצבעתי על קשר מובהק בין הרמב"ם לספרות ההלכה המוסלמית בכלל ולאלע'זאלי בפרט. במחקרים אלה הראיתי שקריאת כתביו של הרמב"ם דרך משקפיים מוסלמיים היא מאתגרת ומעשירה ומוסיפה היבט חשוב להבנת דבריו במקומות שונים בחיבוריו שלעיתים הם סתומים למחצה, לשליש או לרביע.²⁴⁵ החיבורים המוסלמיים ומחבריהם אתגרו את הרמב"ם, והוא ניסה להתמודד עימם, אף שלעיתים נראה כי ביקש להסתיר את מקורותיו המוסלמיים, ושילב בהבלטה בהרצאת דבריו, כמסווה למקורם הזר, מקורות תלמודיים ורבניים. לאחרונה נתנו כמה חוקרים את דעתם על דרך טיפולו של הרמב"ם במגוון מקורות החיצוניים שבהם השתמש, ושעיצב לפי דרכו בתבונה רבה כדי להראות שהכול נובע מן המשנה או מן התלמוד. אלפרד עברי כתב בקשר למקורותיו הפילוסופיים של הרמב"ם: 'that Maimonides moves ably among the many sources available to him, in the process weaving a philosophical cum theological tapestry of his own'.²⁴⁶ לורנס ברמן השתמש, בעקבות שלמה דב גויטיין, בביטוי סימביוזה בהתייחסו למטרת הפילוסופיה של הרמב"ם: 'This is just another instance of the influence of the philosophical tradition which al-Farabi represent on Maimonides and that medieval "symbiosis" of ideas among the professed members of different religions'.²⁴⁷ שרה סטרומזה השתמשה במטפורה מערבולת כדי לתאר את דרכו של הרמב"ם בשימוש במגוון מקורות ובעיבודם במלאכת מחשבת על פי דרכו. דוד בלומנטל כתב על דרך שילובו של הרובד המיסטי-הפילוסופי שבמשנת הרמב"ם

244 כפי שעולה מעדויותיו הוא לא התנהג באורח חופשי מחשש שהמסד המוסלמי יפגע בו, ואף ביטא לא פעם את חששו מפגיעה בו מצד השלטון המוסלמי בפרט או מהמוסלמים בכלל. ראו למשל באיגרת תימן: 'אחר שתִּשְׁמַר תכלית השמור מרשע, שלא יגלה לאומות העולם, ויארע מזה מה שישמרנו ה' ממנו. וכבר כתבתיה ואני ירא מזה הרבה אבל ראיתי שהצדקת הרבים ראוי לסבול הסכנה' (שילת, איגרות [לעיל הערה 5]), ב, עמ' קסז); באיגרתו אל יפת הדיין: 'גם ארעו לי צרות רבות גלויות בארץ מצרים, מחליים, והפסד ממון, ועמידת מוסרים עלי להרגני' (שם, ב, עמ' רכט); באיגרתו אל עובדיה הגר: 'וטעותן וטפשותן בדברים אחרים היא, שאי אפשר לאמון בכתב מפני רשעי ישראל' (שם, ב, עמ' רלט); וכן באיגרת אל יוסף ב"ר יהודה בעניין המחלוקת עם ר' שמואל בן עלי ראש הישיבה: 'והזהר בהם ואל תאבדם [את פרקי 'מורה נבוכים'] שלא אנזק מן הגויים, ורשעי ישראל רבים' (שם, ב, עמ' שיא, וראו: שם, הערה 5).

245 ליבוון, זיקת הרמב"ם [לעיל הערה 24], עמ' 272–275.

246 עברי, מקורות הרמב"ם [לעיל הערה 206], עמ' 78.

247 L. V. Berman, 'The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God', *Studia Islamica*, 15 (1961), pp. 53–61

במסכת טיעוניו: 'שיטה זו נמצאת גם בהלכתו של הרמב"ם. מקורות רעיון זה בעולם הצופי, אם כי הרמב"ם עיבד באופן יסודי כל רעיון וכל מונח ששאב ממקורות אלה'.²⁴⁸ אף אני הצגתי לאחרונה תהליך זה כניסיון מצד הרמב"ם לייחד את מקורותיו הזרים.²⁴⁹ לאחרונה תיאר יפה ליפשיץ את דרכו זו של הרמב"ם בהקשר של שמיעת שירה: 'הרמב"ם עושה שימוש מושכל בחומרים שונים הלקוחים ממקורות שונים ומתיך אותם לחטיבה אחת. הצבתם במסגרת החדשה מחייבת הרבה פעמים את פירושם מחדש'.²⁵⁰ במאמר הנוכחי השתדלתי להצביע על הנטייה הבררנית והמתוחכמת של הרמב"ם בבחירת מקורותיו ועל זרמי המחשבה ויסודות התרבות שהשפיעו על עיצוב שיטתו, ושגרמו לו לעיתים להתפלמס עם נושאי דברם.

פרופ' (אמריטוס) גדעון ליבזון, הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501, ופרופ' מן המניין בבית הספר למשפטים במכללה האקדמית צפת, רחוב ירושלים 11,

צפת 1320611

glibson41@gmail.com

248 בלומנטל, פילוסופיה מיסטית (לעיל הערה 119), החלק העברי, עמ' טז.

249 ליבזון, זיקת הרמב"ם (לעיל הערה 24), בנספח. על ייחוד רעיונות לא יהודיים ראו: ז' הרוי 'על פרופסור שלמה פינס וגישתו למחשבת ישראל', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו [ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, א] (תשמ"ח), עמ' 6–11. הרוי סיכם את גישתו של פינס באשר לדרך המחקר הראויה במחשבת ישראל: 'על החוקר לבדוק את ההוגים היהודיים קודם-כל על רקע איזורי התרבות שבהם הם חיו [...] אם תרצה להבין את מורה הנבוכים [...] עליך בראש ובראשונה להבינו על רקע איזורי התרבות הערבי שבו נכתב' (שם, עמ' 7).

250 ליפשיץ, כלליות החוק (לעיל הערה 25), עמ' 291.